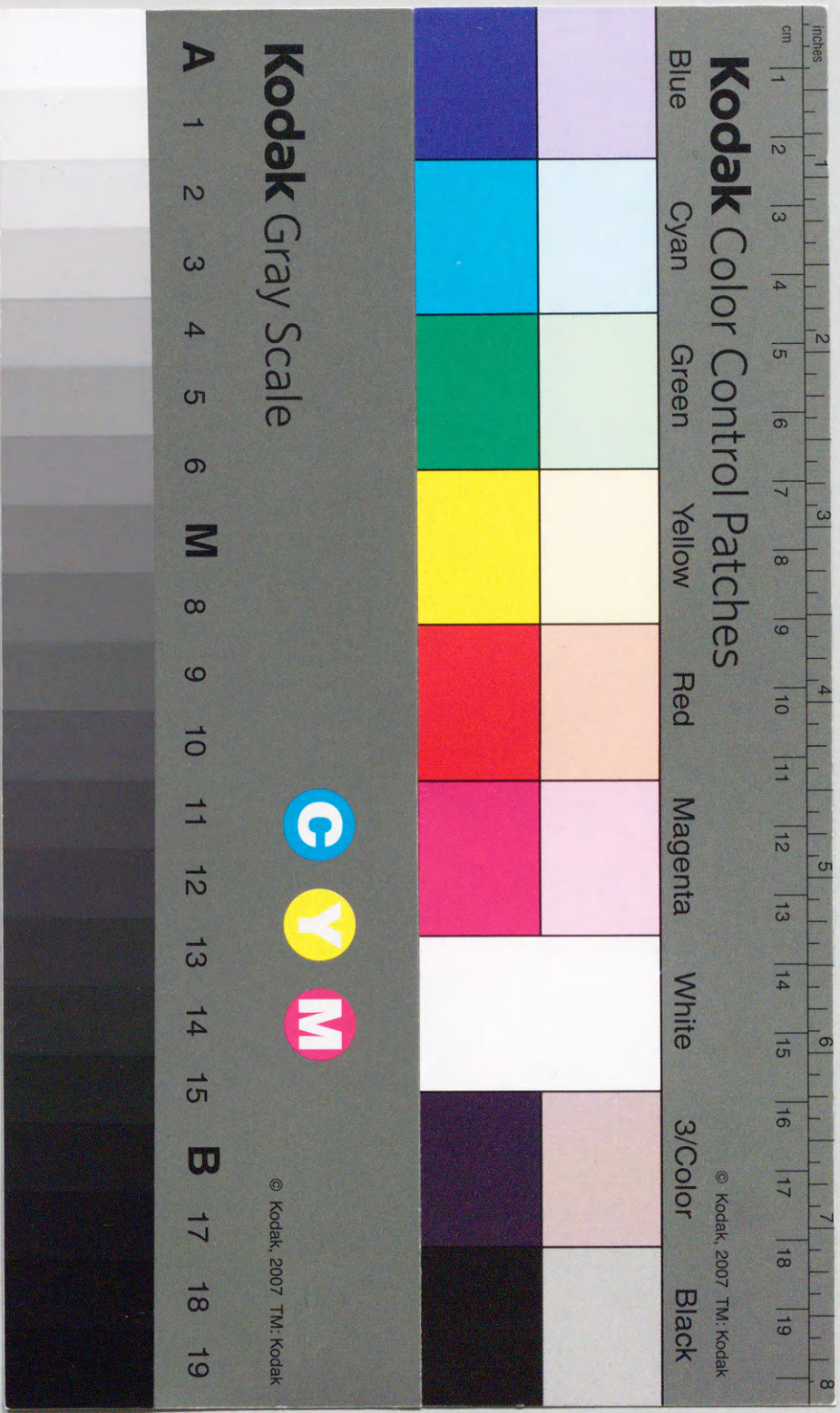




技術社会と社会倫理：キリスト教技術社会論序説

著者	村田 充八
学位名	博士(学術)
学位授与機関	関西学院大学
学位授与番号	34504乙第233号
URL	http://hdl.handle.net/10236/00028990



技術社会と社会倫理

新書

見

技術社会と社会倫理

——キリスト教技術社会論序説——

村田充八 著

①

技術社会と社会倫理

——キリスト教技術社会論序説——

村田充八 著

阪南大学叢書 46

晃洋書房

序

本書は、技術社会と社会の倫理のかかわりについて、十年以上にわたって紀要などに発表してきたものをまとめたものである。一つ一つ独立して発表したものを本書のために編集し、全体にわたって多くの部分で書き直した。

キリスト教に出会い、受洗に導かれて以来、筆者のキリスト教に対する視点は変わることがない。以来、筆者は一貫して、技術社会の様々な問題は、人間とその社会が創造者である聖書の神から離れ、また神との敵対的な状態にあることに発するのではないかと考えてきた。その意識は、筆者の社会倫理の学びに影響を与え続けてきた。

変わることのないキリスト教の視点は、筆者に、現実の社会をキリスト教の視座に立って問い返すという課題を与えてくれた。なかでも、人間に与えられた賜物としての能力に代わって、大きな力を発揮している高度に進展した技術社会に焦点を当ててきた。それは、その社会に生み出された現実とそのなかに生きる人間について考えてみようとする思いにかられてきたからである。

筆者はまた、宗教学を学ぶものとして、技術社会に存在する大都市近郊の宗教社会や民衆の宗教活動の調査も続けてきた。その過程を通して、現実の社会をとらえるには、宗教と科学技術の考察を抜きにすることはできないと考えてきた。近年の宗教的な社会状況を顧みるときに、その思いを強くしている。その間、著名な多くの宗教学研究者に指導を受け導かれてきた。宗教の調査を通して、筆者は、社会と倫理の問題の重要性を意識し関心を抱き続けてきた。

このような関心のうちに、技術社会と社会倫理について書いてきたものを本書におさめている。様々な科学技術と宗教をめぐる問題が重大な社会問題として取り上げられている今の時代において、筆者の技術社会に関する論点は、一つの重要な視点を示唆していると思っている。

その視点とは、技術を絶対化していく人間の本質に、人間の理性を絶対化する思想的な背景が存在していることであつた。その視点を跡付けていく第四章にわたる作業は、新技術が開発され用いられていく過程において、人間は、その高度な科学技術を文化建設のためにどのように用いていくのかという課題に答えることであつた。

第一章は技術社会の問題を考察するために、社会の倫理をみることで、社会がその倫理によって大きな影響を受けていることを提示した。学生時代以来、社会倫理学を主に専攻してきたものとしての小さな証しが、この第一章になっている。三節「社会的性格と社会倫理」は、『社会学講義』（八千代出版、一九九二年）に「現代社会と社会変動」と題して発表したものを、もとにしている。

第二章では、社会をキリスト教の視点で見直そうとすると、指針を与えてくれた先学のキリスト教社会論からの学びを要約的にまとめている。社会の認識には、社会の現実をありのままにみる態度が必要であるとされる。しかし、そこにキリスト教の視点を導入するとは、いったい何を考えているのかと不審の声も聞こえてきそうである。とはいえ、客観的に社会を把握するために何が必要なのかという問題に突き当たるとき、キリスト者として社会を問題にした社会学者・社会倫理学者があつたことに励まされるのである。キリスト者としても、社会学を学ぶものとして、研究の客観性の立場を堅持しなければならないと考えている。この立場において、一節において「基督教社会学」、「キリスト教社会学」、「キリスト教社会倫理学」、「キリスト教社会教説」などの学問分野を開いた研究者たちの視点を概観している。この過程において、筆者は本書の方法論を提示したつもりである。

第二章二節では、技術社会を考察するために必要な一つの論点として、どのようなものからも中立的であるときれる科学が、本当に中立的であるのだろうかという素朴な疑問に発する問題を考察している。それは科学の前提、科学者の宗教的・思想的根本動因を問い返す試みでもある。それは、科学の前提に「科学主義」というイデオロギズムが存在することを論証する試みである。そのイデオロギズムを支えるものが、人間の理性を絶対化する「機械論的哲学」にあることを、ここで明らかにしようとしている。

第三章は、本書の一つの中心をなしているキリスト教技術社会論である。一節で技術社会とはどのような社会かについて問うている。ここでも、第二章で取り扱った技術絶対化の思想的背景を具体的に問題としている。次に二節では、技術社会のなかに生きる人間が、どのような状況に立たされているかを問題にしている。三節では、技術社会の将来的な展望を「有神論的技術論」として提示した。これが筆者の最終的な立場である。科学は、客観性を要求するが、社会調査を実施して多くのデータを取り、それを記述するのは人間である。客観的なデータをそろえても、それを検証し要約していくのは結局人間なのではないだろうか。その人間によって、与えられたデータはどのようなにも加工できるのである。人間の思想的視座こそが問われねばならないというのが、筆者の基本的な視点である。それは、技術を絶対化するのではなく、技術社会を否定するのではなく、技術を文化建設のための有効な手段として用いるに必要な視点を提示する試みでもある。それこそが、有神論的技術論である。技術のよき管理者としての人間を問うことが重要である。有神論的な社会に立つ人間は、自らを最終的に絶対化する理性の自律的な態度から解放された技術のよき管理者となるのである。

第四章は、第三章を受けて、筆者にキリスト教社会倫理との関係において、技術社会の考察の必要性を示してくれたオランダのキリスト教哲学者エフベルト・スフールマンの近代技術論を学び直す試みである。スフールマンの

論点を学んだことは、技術社会と社会倫理の問題を考察する上に、具体的なよき材料と視点を与えてくれた。技術社会について博学多識なスフルマンは、過去の多くの技術論者を取り上げて一人一人の技術論を検証している。彼は、単に技術を絶対化するのではなく、また技術を否定して自然にかえれというのでもない。彼は、有神論的な技術論の必要性を提示する。それは、また、社会における技術の限界を認識して、技術が神の秩序のもとにある人間の様々な領域を侵さないという視座が必要なことを明らかにする。

本書のために、筆者はこれまでに書いてきた各拙稿をかなり書き改めた。誤植を訂正するにとどめた箇所もあったが、すでに一度発表した拙稿を、今回、いずれもかなりの筆を入れた。特に、重複する部分については徹底して削除することを念頭にまとめの作業を行った。ただし、まだ重複する事項を扱っているところがいくつかある。それは、前後の続きの関係で残したものである。

これらの四つの章を通して、技術社会と社会倫理の問題をキリスト教の視点から考察しようとしたのである。内容は、はなはだ不十分なものである。それを十分承知しながらも、ここに上梓することを決意した。それには、いくつかの理由があった。第一には、宗教社会学の調査を行うことが多くなっている筆者にとって、筆者の研究の出发点を問い返す必要を感じたからである。第二には、社会倫理学の講義や教養の社会倫理のゼミを担当しながら、拙い講義に熱心に耳を傾けてくれる学生たちに講師の立場を文書を通して提示していない負い目と怠慢を感じていたからである。また、第三に、浅学菲才の身ながら、これまで書いてきたものをまとめ直し、それを今後の社会倫理学の新しい学びの出发点として位置付けたいと考えたからである。

また、一つの理由がある。これが最大の理由かもしれない。筆者は、一九九五年一月十七日早朝、神戸市灘区の自宅で、死者五五〇〇人、負傷者三万五〇〇〇人という大惨事をもたらした阪神大震災に見舞われた。その事実が、

本書の出版の理由でもある。その時のことは、忘れることができない。何よりも信仰を通して平安と導きを与えられた。また多くの諸先生方の励ましと、先輩・友人・隣人のあたたかい導きを受けた。あの揺れ動いた時は、まさに「特集」癒し」という主題を与えられて、宗教社会学の「生駒詣で」(『季刊仏教』第三号、一九九五年四月、法蔵館)という忘れることのできない拙稿を書いていたときであった。実は、本書の出版は、筆者自身の守られたという感謝の気持ちの表現であり、地震の衝撃から、長かった空白期間からの脱出のための「癒し」でもある。

もとより、このような書物を出版したことに対しての御批判は、当然受けなければならないであろう。読者諸賢の厳しい御批判をお受けしなければならない。しかし、これを契機にまた社会倫理学の学びへと挑戦したいと考えている。ご寛容をお願いしたい。

筆者の学びを顧みるとき、多くの先生方に恵まれ、親身に導かれてきたことを思う。

前任校大阪基督教短期大学・神学院では、神学科長服部嘉明先生(後、東京キリスト教大学教授)のもとで、キリスト教社会倫理に関連して自由な学びを続けさせていただいた。ピーター・C・クレイギの『聖書と戦争——旧約聖書における戦争の問題——』(『すぐ書房』一九九〇年)の翻訳をすすめて下さったのも先生であった。退官後に北米シアトルに移住された先生や、今やよき牧師として献身されている諸先生方、師友との神学院での思い出はつきない。先生のご尽力によって、筆者は北米ロチェスター市にある美しい緑にかこまれたロバート・ウェスレアン大学に海外短期研修に行くことも許された。そこでは、オスカー・レニング先生、ウィリアム・デイコーター先生、ウォルター・ラズミンスキー先生の御指導を受け、キリスト者の立場からアメリカの社会問題を概観する機会を与えられた。その時に、キリスト者として、クリスチャン・パースペクティブから社会学を研究している多数の研究書や研究者の存在を知ったことは、その後の大きな財産となった。

関西学院大学教授・日本カルヴィニスト協会会長春名純人先生は、筆者が大学に入学したその年、一年のゼミに出席して『キルケゴール著作集』を読んで以来、公私ともに今日まで、最も長い期間にわたって導いてくださった。数人の仲間や諸先輩と参加していた先生の原書講読の講義のことを思い出す。午後一時過ぎから始まったが講読が延々と続き、気がついたときには六時をまわっていたことがしばしばあった。先生は、エフベルト・スフールマンの技術社会論を学ぶようにご教示くださり、『技術文化と技術社会』（すぐ書房、一九八四年）の共訳者にも加えて下さった。特に、第四章は、先生から多くの御教示を賜って、日本カルヴィニスト協会で口答発表し、『カルヴィニズム誌』に投稿することが許されたものである。先生には、心から御礼申し上げたい。第四章一節で取り扱ったエフベルト・スフールマンの原著『技術と未来』は、先生からいただいた。

同じく関西学院大学教授森川甫先生、山本栄一先生には、筆者を関西学院大学の共同研究会に学外研究分担者として加えて下さった。先生方は、「現代におけるカルヴァンとカルヴィニズムの研究」（一九八三―八四年）、「現代に生きる宗教改革の伝統と遺産」（一九八六年）、「キリスト教と文化」（一九九一年）、「学問と信仰」（一九九二年）、「価値多元化時代における宗教——日本人とキリスト教——」（一九九四年）の共同研究会を通して、筆者の社会倫理学の学びを援助し励まし続けて下さった。本書の第二章二節「科学の前提と中立性」、また第三章一節「技術社会の位置付け」、第三章二節「技術的規範と人間の責任」、第三章三節「有神論的技術論」は、この共同研究会を通して、筆者が口答発表したものをもとにして書いたものである。

また、関西学院大学教授倉田和四生先生は常に筆者を励まし導いて下さった。先生のご人格と学問への姿勢から、本当に多くのものを学ばせていただいた。先生はジェフリー・G・ライツ『カナダ多民族社会の構造——エスニック集団はなぜ存続するのか——』（晃洋書房、一九九四年）、ミルトン・M・ゴードン『アメリカにおける同化過程の

理論的研究』（仮題、晃洋書房、近刊）の共訳者にも加えて下さり、エスニック集団の問題への比較社会学的な視点への関心を与えて下さった。

筆者が所属する日本基督教改革派神港教会牧師である敬愛する安田吉三郎先生には、数々の疑問に答えていただいた。筆者は、神港教会会員として先生の説教を通して養われている幸いを強く感じている。また、キリスト教関連の書物だけでなく、多くの書物についての疑問は先生を通して解決した。

日本基督教改革派筑波みことば教会牧師山下正雄先生には、御礼の言葉もないくらいお世話になった。先生は、筆者が取り上げた海外の多くの研究者について、膨大な件数にわたって海外のデータベースにパソコン通信を使ってアクセスして下さり、貴重な多くの資料を提供して下さいました。先生は、筆者の疑問点について、米国最大といわれるデータベース会社（DIALOG）を利用して、米国議会図書館蔵書目録（REMARCO）や Biography Master Index を調べて下さった。筆者のために、この煩雑な作業を、ご多忙のなかにもいとわずにお引き受け下さった山下先生には、そのご親切に心から御礼申し上げたい。

神港教会長老で、大阪大学有機光工学研究センター教授の松村道雄先生からは、自然科学関係のいくつかの質問に答えていただいた。

最後になったが、神港教会長老で関西学院大学教授村川満先生に御礼申し上げたい。先生からは、豊かな信仰の恵みと学問の厳密さを教えていただいた。また先生から関連する多くの書物や文献をいただき、先生には多くの疑問に答えていただいた。先生は、どのようなときにも援助し支え導いて下さった。

この場を借りて、諸先生方に衷心より感謝し御礼申し上げます。

出版に際しては、阪南大学学長吉良実先生、阪南大学産業経済研究所長廣重昇先生、研究所の方々に一方ならぬ

お世話になった。阪南大学翻訳叢書として前掲『聖書と戦争』に引き続き出版助成を受けることが許されたことは、本書の刊行のために最大の恵みとなった。助成を受けるにあたっては、経済学部長池村勉先生はじめ経済学部教授会の諸先生方に御配慮をいただいた。

また、八千代出版、すぐ書房、大阪キリスト教短期大学には、拙稿の転載を快くご許可いただいた。心から御礼申し上げます。

さらに、晃洋書房社長上田芳樹氏には、本書のような分野の書物であるにもかかわらず、出版のお願いにあがったところ快くお引き受け下さった。晃洋書房編集部の方々には、数多くのご親切をお受けしお世話になった。心から感謝し御礼申し上げたい。本書が、少しでも、現代の混迷を深める技術社会に対して、倫理的な一視点を提示することができるとすれば望外の幸いである。

信仰と研究の師山中良知先生を思い返しつつ。

一九九五年 初秋

村田 充八

目 次

序

第一章 ゆらぎの社会と社会倫理	1
一節 ゆらぎの社会と社会倫理	1
一 ゆらぎの社会と社会変動	1
1 「ゆらぎ」の社会	1
2 ゆらぎと安定した秩序	2
二 倫理の意味	3
三 倫理としての理法	4
四 倫理の領域	7
1 倫理の領域	7
2 社会の倫理	8
五 倫理の歴史と課題	8
二節 個人倫理と社会倫理	11
一 和辻哲郎の『倫理学』から	11

二 山中良知の『宗教と社会倫理』から	13
1 個人倫理と社会倫理	13
2 倫理の二側面	14
3 倫理の具体例	15
三 マックス・ウェーバーの心情倫理と責任倫理	17
1 マックス・ウェーバーの心情倫理と責任倫理	17
2 心情倫理と信条倫理	18
四 ラインホルド・ニーバーの立場	19
1 ラインホルド・ニーバーの社会倫理	19
2 集団の道德性と個人の道德性	21
三節 社会的性格と社会倫理	25
一 社会と社会構造	25
1 社会の三つのレベル	25
2 社会構造と社会変動	26
3 社会的規範、エートス、文化	28
4 カール・マルクスの社会変動論とマックス・ウェーバーのエートス論	30
二 社会的性格と社会倫理	32
1 社会的性格と近代人	32

二 数量信仰と技術社会	33
3 「豊かな社会」日本	36
三 社会変動の様相とその要因	38
1 社会変動の様相	38
2 社会変動の要因	39
第二章 キリスト教社会学と社会倫理	43
一節 キリスト教社会学と社会倫理	43
一 キリスト教と社会学	43
1 連字符社会学	43
2 キリスト教社会学	44
3 キリスト教社会学とキリスト教社会倫理	45
二 アーサー・J・ペンティーの『基督教社会学』	46
1 アーサー・J・ペンティーの『基督教社会学』	46
2 アーサー・J・ペンティーの研究対象	47
3 キリスト教社会改良とキリスト教社会倫理	48
三 エーミール・ハインリッヒ・ブルナーの『正義』とキリスト教社会学	49
1 エーミール・ハインリッヒ・ブルナーのキリスト教社会学	49
2 エーミール・ハインリッヒ・ブルナーの正義	51

3	地上的秩序と福音の原理	51
4	エーミール・ハインリッヒ・ブルンナーのキリスト教社会倫理	52
	ハインツ・デイトリッヒ・ヴェントラントの社会倫理学	54
1	ハインツ・デイトリッヒ・ヴェントラントの「社会倫理学入門」	54
2	危機意識と社会倫理	55
3	不動の原理としての福音	55
4	社会変動とキリスト教社会倫理	56
	カール・ドゥンクマンの職業論	58
1	カール・ドゥンクマンの職業論	58
2	Beruf の宗教的系譜	59
3	カール・ドゥンクマンとゲマインシャフト	60
4	カール・ドゥンクマンの職業倫理	61
	エルンスト・トレルチの社会学的視角と社会倫理	62
1	キリスト教的視座と社会論	62
2	エルンスト・トレルチの『ルネサンスと宗教改革』	63
3	エルンスト・トレルチの社会学的問題視角とエートス論	64
4	エルンスト・トレルチのキリスト教社会教説	65
5	キリスト教社会学の方法論要約	67

七	キリスト教社会学とキリスト教倫理	67
二節	科学の前提と中立性	75
一	社会構造および社会理論と「ゆらぎ」	75
1	ゆらぎと安定性	75
2	「ゆらぎ」の理論と「対抗原理」	76
二	学問の前提と知識	78
1	科学主義とその対極	78
2	マックス・ヴェーバーの「専門」性	79
3	カール・ライムント・ポッパの客観的知識性	80
4	マックス・ヴェーバーとカール・ライムント・ポッパの地平	82
三	人間の認識と行為の前提	83
1	ロバート・キング・マートンの「予言の自己成就」	83
2	自己成就的予言と状況規定	84
3	タルコット・パーソンズの行為の状況規定	86
4	人間の認識と行為の前提性	87
四	科学至上主義の誤謬とその思想的「視座」	88
1	科学的知識と哲学的前提	88
2	科学至上主義と専門性	89

3	科学万能主義と研究者の思想的「視座」	90
五	機械論的「視座」の限界	92
1	進化の概念の絶対化	92
2	ルネ・デカルトの「機械論的哲学」と選択性	93
3	近世人と「工作」性の視点	95
4	科学至上主義の結末	96
六	科学の合理性とその対抗原理	97
1	人間の思惟の絶対化	97
2	自然科学の合理性の対抗原理	99
3	人間の「心」の問題	100
七	科学的中立性のために	102
1	科学的中立性の問い返し	102
2	科学的中立性のために	104
第三章	技術社会とキリスト教	117
一節	技術社会の位置付け	117
一	科学哲学と科学社会学	117
1	科学社会学の視点	117
2	技術社会の位置付け	119
二	科学と技術社会	121
1	科学と技術	121
2	ジャック・エリユールの技術社会	122
3	軍事戦略と機械文明	123
三	科学とキリスト教のかかわり	125
1	キリスト教と科学技術の親和関係	125
2	宗教と科学の摩擦	127
四	技術絶対化の思想的背景	129
1	ルネ・デカルトと数学的明証性	129
2	ギリシア思想の影響	131
五	文化建設のための技術	133
1	人間中心主義と文化建設のための技術	133
2	再生理性による技術	135
六	スチュワードシップの態度	137
二節	技術的規範と人間の責任	147
一	技術社会における人間	147
二	技術的規範と人間の行為	148
1	タルコット・パーソンズの規範	148

六	有神論的世界觀の確立へ……………	195
三	神の権能と科学の限界……………	194
二	ヘンドリック・ファン・ライセンと科学の中立性……………	193
一	神の秩序と技術社会……………	191
五	キリスト教哲学の立場……………	191
三	科学主義の誤謬……………	190
二	一つの信仰としての科学主義……………	188
一	科学主義の時代……………	187
四	科学主義の誤謬……………	187
三	人間理性絶対化の動因……………	186
二	心から出る科学技術至上主義……………	184
一	アーノルド・ゲーレンの生命なき科学技術……………	181
三	技術的環境と人間の思惟……………	181
二	ピューリタニズムの倫理とその瓦解……………	178
一	マックス・ウェーバーと合理的技術……………	177
二	近代社会における合理的技術とキリスト教……………	177
二	人間の選択……………	176
一	近代科学と機械……………	173

二	行為の道具化……………	150
三	技術社会と人間……………	151
一	生活世界の複数性……………	151
二	アノミー的人間……………	153
四	技術的規範の力と限界……………	154
一	規範の威力……………	154
二	死のコントロール……………	156
五	技術の役割と人間……………	158
一	技術に対する人間の態度……………	158
二	科学者の社会的責任……………	159
六	技術の管理者としての人間……………	160
一	技術の管理者としての人間……………	160
二	スチュワードシップの人生……………	162
七	キリスト教倫理と人間……………	164
一	技術社会の現状認識……………	164
二	知ることと行うこと……………	165
三節	有神論的技術論……………	173
一	近代科学の世界史的性格……………	173

1	ジャン・カルヴァンと神の被造世界	195
2	アーブラハム・カイパーのキリスト教世界観	197
3	神の存在と一般恩恵	199
七	キリスト教有神論と人間	201
1	ヘルマン・ドワイウェルトと根源的聖書の創造観	201
2	トマス・ア・ケンピスと主を畏れること	203
第四章	エフベルト・スフールマンと近代技術論	213
一節	エフベルト・スフールマンの『技術と未来』	213
一	近代技術をめぐる諸問題	213
1	近代技術の諸課題	213
2	哲学的・宗教的側面からのアプローチ	214
二	エフベルト・スフールマンの技術哲学	216
1	エフベルト・スフールマンと近代科学技術	216
2	技術哲学	217
三	技術排斥論と技術肯定論	219
1	技術排斥論者	219
2	技術肯定論者	219
四	技術の将来的展望	220
五	創造者の秩序と未来の技術	221
二節	エフベルト・スフールマンの近代技術論と領域主権	223
一	技術支配論者と革命的ユートピア主義者	223
二	技術肯定論者	226
1	ノーバート・ウィーナーのサイバネティックス	226
2	カール・シュタインブーフの技術肯定論	228
3	ゲオルク・クラウスと技術支配論者	231
三	超越論者	232
1	フリードリッヒ・ゲオルク・ユンガーの技術悲観論	233
2	フリードリッヒ・ゲオルク・ユンガーと人間の自由	234
3	マルティン・ハイデッガーの技術悲観論	237
4	ジャック・エリユールと技術的宗教	239
四	技術支配論者、超越論者批判	240
1	理性の絶対化	240
2	知識の絶対化と人間の絶対化	241
3	自律性への信仰	244

五	近代技術と領域主権	245
1	領域主権と相互不可還元性	245
2	アーブラハム・カイパーと領域主権	247
3	ヘルマン・ドワイウェルトと様態側面	248
六	近代技術論の領域の絶対化	251
1	領域絶対化と侵犯化	251
2	領域主権の主権的起源者	253
3	技術の領域の再確認	254
七	人間の自己絶対化と技術	256
1	技術の再評価	256
2	全実在の統治者と秩序	257
	初出一覧	269
	事項索引	
	人名索引	

第一章 ゆらぎの社会と社会倫理

一節 ゆらぎの社会と社会倫理

1 「ゆらぎ」の社会

今日の社会は、「ゆらぎ」の社会といわれる。「ゆらぎ」とは英語で Fluctuation という。この語は、ベルギーの物理学者イリヤ・プリゴジン (Ilya Prigogine, 1917-) たちが、流体力学の研究を通して、用いた言葉である。プリゴジンは、一九七七年に、非平衡系の熱力学の業績でノーベル化学賞を受賞し、世界的な流体力学の研究者として不動の地位を得た。それ以来、流体力学の分野だけでなく、社会の様々な側面に関連して、「ゆらぎ」という言葉が多用されるようになった。この「ゆらぎ」は、本来、流体が流れていくときの「速度分布のゆらぎ」を示したものである。安定的に流れている流体が、突然「こぶ」ができるように流れの速度が変わる場所があることを意味している (第二章二節参照)。

社会は、時々刻々と変化している。確かに、社会には安定し切っていると思われる例もある。何千年も、変わら

ない文化要素が存在し、いかにも安定しているようにみえる社会もある。しかし、現実の社会は、他の社会との文化接触や、交流を通して大いに変動する。社会が安定状態を続けることは、不可能と思われる。秩序が存在していた社会も、何かの理由によって、大きな変動を来し、混沌の状態に移りゆくことも多々ある。『第三の波』⁽¹⁾を著したアメリカの未来学者アルビン・トフラー (Alvin Toffler, 1928) は、この「ゆらぎ」の理論を評して、基本的な仮説の多くを覆し、それらに対する新鮮な考え方を示唆してくれるものであると述べている。⁽²⁾ またトフラーは、プリゴジンの「ゆらぎ」という視点は、今日の加速された社会変化、無秩序、不安定性、多様性、非平衡、非線形関係、時間性に注意を向けさせるという。⁽³⁾ つまり、あらゆる社会は、絶えずゆらいでいる要素や、部分をもっており、ゆらぎとの関係において、『革命』・『経済恐慌』・『技術革新』・『パラダイムの移行』のような言葉すべてが、新しい意味あいを帯びてくる⁽⁴⁾のである。

2 ゆらぎと安定した秩序

今日の時代にそのゆらぎの社会をみようとすれば、一九八〇年代から九〇年代にかけての世界の動きに注目せざるをえない。八〇年代後半のソビエト連邦や東欧諸国の社会的なうねりと変動は、固定し安定した社会と目されていた諸国の大変動となって現れた。九〇年十月に東西ドイツは統合し、九一年八月に当時のミハイル・セルゲーヴィッチ・ゴルバチョフ (Mikhail Sergeevich Gorbachov, 1931) 大統領は、磐石の政治基盤であったソ連共産党を変革させることを選択し、一九一七年のロシア革命以来七四年間続いたソ連共産党の歴史は終わった。それは「今世紀最大級の世界的な変革」(『社説』『朝日新聞』朝刊、一九九一年八月二十六日)といわれ、その九一年十二月三十日、ソ連は実質的に崩壊した。

現実にある社会が、いつまでも変わることのない安定性をもっていると考えられるかもしれないが、社会には予

測しえない事態が発生する。今日の社会は、多様性の社会であるといわれる。しかし、それが、時間的にいつまで続くかは、誰にも予測がつかないのである。どのような社会変動が、いつ起こるかも分からない。「安定性」のある社会も、「安定」的であり続けることはありえない。もちろん、その逆も真であり無秩序がそのままであり続けることはない。すでに、解体した社会は、結合することを前提としていわれる。結合した社会は、その社会の崩壊を前提しているといわれる。それは、社会が変動することを、前提としているということである。社会学者蔵内数太(一九九六―一九八八)が、集団の統一と分解過程について解説して、集団の「分化過程は統合と分離の両過程の総合と見られる」⁽⁵⁾と述べている通りである。社会の小変動なら、社会全体がその衝撃を吸収するであろう。長大な時代的なスパンのなかで、やっと社会の変動が確認されるような場合もある。しかし、今日は、時代の流れは短期的で、急変する度合いを深めている。それだけ、社会はゆらぐ可能性を強めているのである。そのような社会のなかで、ゆらがないものがあるのだろうか。

社会は大きく変動するが、人間の生きる道、価値などは不変ではないだろうか。いや、人間が生きていく上で、尊重すべきことも、時代とともに移行する場合もある。社会の変動にともなって、社会的に尊重されるべきものも、時代とともに移行行くべきであるという議論も、成り立つであろう。仮に、倫理を社会の尊重すべきものとするなら、それは変化するものと、不変のもの二種類があるように思われる。

二 倫理の意味

ここで、「倫理」の意味について整理しておこう。そもそも倫理学 ethics, Ethik, éthique は、ギリシア語のエートス ethos に由来する。この語は、本来、エートス「習慣」という意味からなる語である。「習慣的な性格」という意

味が、内包されている。倫理学は、その意味で、社会に通常存在している「習慣的な性格」、すなわち社会的な規範、原理、規則、習慣、道徳などについて検討するものであるといえよう。そして、人間はそれらの規範や原理に基づいて、行為し思想を形成していくのである。社会に生きる人間は、その社会の原理や規範によって、大きな影響を受ける。その際、人間の側から原理や規範を問題にするなら、どのような規範に従うべきかという「価値」の問題が生起する。また、人間がある規範を価値あるものと考えるとき、その人間は規範に従った行為をしようとすることになる。人々が規範に従いたいと考えるときに、「義務」感を感じるか否かの問題も生じてくる。ここに、倫理学が、「価値」と「義務」の学問であるといわれる理由がある。マックス・ヴェーバー (Max Weber, 1864-1920) は、エートスをその社会特有の「基礎的な精神的雰囲気」とした。

ところで、ゆらぎの社会において、「倫理」とはいかなる位置にあるのであろうか。そもそも、このような変動の激しい社会のなかで、人間と「倫理」の関係はいかなるものであろうか。倫理学の金子武蔵 (一九〇五—八七) はその『倫理学概論』⁽⁶⁾において、「いったい人間は生活するにあたり、さまざまな義務を負うており、またそれらを果たすためにはしかなるべき優秀性としての徳を具えていなくてはならないが、かかる義務と徳とを何らかの仕方において統一的に論ずるものが倫理学であると考えられている」と述べて、「この常識は尊重せられるべき」であると同時に、義務や徳を論ずる前に、「倫理としての理法」を論じるべきであると述べている。

三 倫理としての理法

金子は、倫理としての理法を学ぶことが、倫理学にとって重要であるという。簡単に、その概略を学ぶと、金子は、理法には「価値の理法と人倫の理法と時空の理法」⁽⁸⁾の三つがあるという。第一の「価値の理法」とは、「よき物

をよきものたらしめるよき」⁽⁹⁾に関係している。金子は、これは財すなわち「消費財・生産材・文化財という」⁽¹¹⁾とき財 Gut, good⁽¹⁰⁾に関連し、それぞれは、「当然『よき』 goodness を具えているが、このよきが価値 Wert, value」である⁽¹¹⁾と指摘している。この「よき」の本質を、考察するのが倫理学の重要な視点である。この点において、倫理学では、「価値の観念」や「価値の序列」について、すなわち何に価値があるかということについて検討することにもなる。それは、物については、どうすればそれに価値が出るのかという議論を展開することにもなる。要するに、物の価値の検討が、倫理学の一視点である。

第二の「人倫の理法」を学ぶことは、人間の人格に関する価値を検討することでもある。金子は、すなわち、どのような個性的な人格に価値があるのかということと、「他人により社会によって承認せられる」人格についての検討が必要であり、人格は、他と取り替えることのできないものである⁽¹²⁾ので「個別的」であり、他人や他の社会との関係で存在しているがゆえに「普遍的」であると述べている。人間がこの世で目的をもって生きるように、倫理的な生き方は、生きる価値の追求の問題と密接に関係している。この人間の追求する価値の問題は、したがって、多くの先学の個性的人格、価値観を学ぶことにもなる。そのことは、その先学の経験を踏まえ、次々と浮かび上がってくる現代の社会的な問題に対して、どう対処して行くかの問題にも発展していくであろう。その意味では、倫理学とは、人間がこの世でどのような人格に学びつつ、生きていくのかという問題を考える研究分野ともいえる。第一の理法が物の価値の検討なら、第二の理法は、人格の価値、価値を抱いて生きた人間の生き方の検討であるともいえる。

第三の「時空の理法」とは、倫理的な生活が、時間的・空間的に制約を受けることに関連している。金子は、なかでも「倫理的な生活に対して現在が重大な意義をもつ」⁽¹³⁾と指摘している。この第三の理法は、特に、我々が生きて

いくのは、現代という時代に、しかも特定の場所においてであるということに関連している。特に、時間は、時々刻々と変化している。そのなかで、人間は生きている。しかし、その生き方は、時間と空間の強い影響のもとにある。時間と空間からの自由な生き方はいない。倫理学においては、その意味で、人間の営みに決定的な影響を与える時間的・空間的側面を考える必要がある。ちなみに、社会学的な視点からすれば、その時空の人間の営みへの影響は、社会的規範や人間の思想の存在被拘束性という視点とも関連しているであろう。「時空の理法」を学ぶことは、要するに、我々人間が、この世で時間と空間の現実のなかで、しかもその制限のもとに生きていることを学ぶことである。それは、またその状態から出てくる様々な問題を考える必要性を生じさせる。

存在に拘束される自己を考える時には、第二の理法とも関連するが、人間の生き方をも考えることになる。なぜなら、時空という条件のなかにも、それを超越する生き方を模索することは可能である。理想と批判されようと、時空を超越する生き方もある。そのような超越的な生き方のうちに、価値を見出す価値合理的な生き方もあり、それらについての考察も必要であろう。

金子の指摘した三つの倫理としての理法は、それぞれが相互に関連しあっている。一つ一つを個別に取り扱うことも重要であるが、三つを総合的にとらえることも、大切である。その総合的な視点は、我々は、「ゆらぎ」の社会のなかで、どのような「倫理」を現在の社会に必要としているのかという視点に収斂すると考える。それは、究極的には、時空を超えて存在すべき倫理、生き方とはどういうものであろうかという視点になる。

そこで、社会倫理とは、何かを具体的に考えねばならない。その時に、「問題が人生の或る特定の側面に限局せられる」⁽¹⁴⁾場合の倫理が、問題となってくる。それは、ある社会に特有に抽出されうる個別の倫理である。これが社会倫理学の研究領域となる。

四 倫理の領域

1 倫理の領域

たとえば、経済という側面に倫理を限定して検討するときには、経済倫理ということになる。マックス・ウェーバーが、「プロテスタンティズムの倫理」と「資本主義の精神」の間に「親和性」があることを論じたことは、あまりにも有名である。近年多方面において、もっとも大きな影響力を社会に与えているとされる「放送」という点に關しては、「放送倫理」が考えられる。放送全般については、「放送法」という法律において細かく規定されている。たとえば、「第一章の二、放送番組の編集等に関する通則」の「第三条の二」には、「国内放送の放送番組の編集等」について、次のようなことが定められている。すなわち「一、公安及び善良な風俗を害しないこと」「二、政治的に公平であること」「三、報道は事実をまげないですること」「四、意見が対立している問題については、できるだけ多くの角度から論点を明らかにすること」と定められている。これらの点は、まさに放送に関連し、社会的に価値があると考えられていることである。それを検討することは、放送という領域における倫理の側面を問題にする「放送倫理」の検討ということになる。「経済倫理」や「放送倫理」なども、すべて社会の様々な側面に関連する倫理である。

また、今日注目されている倫理に「政治倫理」がある。これは、政治家の政治に対する倫理の問題である。あるべき政治家とは、どのようなものかという視点である。これらは、社会の一領域から倫理に焦点を当てて、抽出された倫理である。このように考えると、個別の倫理は、数え上げればきりが無い。上記のような経済倫理、放送倫理、政治倫理から、医療倫理、職業（労働）倫理、宗教倫理、企業倫理、環境倫理、戦争の倫理、科学技術の倫理などと、次々とあげることができる。

2 社会の倫理

「社会倫理」という場合に、また一つ重要な側面が考えられる。それは、この社会倫理が、個人の倫理という言葉に對峙するものとして登場してきたことによって説明される。すなわち、今日の倫理の問題を検討する時に、すでに個人の行為の原則や価値観などの検討だけでは、倫理の問題を十二分に検討したことにならないからである。すなわち、倫理としての理法の第三の点で問題にした「時空世界」とのかかわりで倫理が検討されるべきであるという問題にからんでいる。すべての倫理は、社会的なものなのである。もちろん、個人の主体的な倫理も大切である。しかし、その主体的、主観的な倫理さえ、社会的な影響から免れることはできないのである。

その意味で、社会組織の倫理、巨大な企業の倫理、戦争などに関連して国家の倫理などの個人を超えた存在の倫理の検討が不可欠であることはいうまでもない。社会倫理とは社会的組織や集団の倫理ということができるのは、それが社会の様々な法則の影響を受けているからである。また社会倫理は、あるべき社会を指し示すものだからである。

五 倫理の歴史と課題

ここで、簡単に倫理学の歴史を顧みておかねばならない。倫理学は、一般には、ギリシアの思想家ソクラテス (Sokrates, BC470 <469> -399) に遡ることができるとされる。ソクラテスは、「善」とは何かを、常に追求したのである。その思想は、ソクラテスの弟子、プラトン (Platon, BC427-347) に受け継がれ、その多くの著書「対話篇」を通して、正義や勇氣、節制に代表される国家的な倫理が追求された。このような思想的な倫理学の始まりはさておき、倫理学はすでに人類の始まりとともに生起したと考えるのが妥当であろう。それは、聖書や仏典、また格言な

どのなかに人間が生きるべき道、すなわち規範的道徳が数多く取り上げられていることから、明らかであろう。時代や場所によって、どのような倫理に重点が置かれるかは変化する。それは言い換えるなら、ある時代に倫理的な規範として受け入れられていたものが、時代とともにまったく無視されることがあるからである。それは、すでに、倫理が「時空」としての理法であることを、説明したことによっても明らかであろう。近年では、特に生命倫理、医療倫理などの問題が社会にしばしば登場する。それらは、大きな歴史的变化を経験しているのである。近代科学技術の進展によってもたらされた大きな変動を経験している。これらの問題についても、個々に検討を必要とするのは当然のことであろう。

以下、二節では、倫理の思想的・哲学的基盤を問うのではなく、今日の社会のなかに山積している課題に対する解答を模索しつつ、社会的現実を具体的に観察しながら、倫理と人間のあり方を問題にしていきたい。それは、社会問題に目を向けつつ、社会の様々な公理を学びつつ、人間と社会のあり方について問題とするのは本書の意図とも関連している。また、三節では社会倫理と密接に関連している社会的性格を問題にし、今日の我が国の大衆社会的状況を問題にしたい。

一寸先を見通すことのできないゆらぐ社会のなかで、人間社会の潤滑油のような作用を与えている「社会倫理」について、いくつか個別的に問題を提起して検討を加えていきたい。その際には、倫理を問題にする限り、現実の社会との関係を抜きにして考えることはできないという点を、心にとめておかねばならない。特に倫理が、机上の議論で終わるなら、それは、真に社会の倫理としての意味をなさないものであることを、十分に承知しておかねばならない。

注

- (1) アルビン・トフラー、徳岡孝夫監訳『第三の波』中央公論社、一九八二年。
 (2) イリヤ・プリゴジン、ポウル・グランストルフ、伏見康治訳『混沌からの秩序』みすず書房、一九八七年、二頁参照。
 (3) 同書、六頁。
 (4) 同書、十頁。
 (5) 『蔵内数太著作集第一巻』関西学院大学生協同組合出版会、一九七八年、二二五頁。
 (6) 金子武蔵『倫理学概論』岩波書店、一九五七年。
 (7) (8) 同書、一頁。
 (9) 同書、八頁。
 (10) (11) 同書、九頁。
 (12) 同書、一九頁。
 (13) 同書、四九頁。
 (14) 同書、一頁。

二節 個人倫理と社会倫理

一 和辻哲郎の『倫理学』から

日本の代表的な倫理学者である和辻哲郎（一八八九—一九六〇）は、その大著『倫理学』⁽¹⁾において、次のように述べている。「倫理問題の場所は孤立的個人の意識ではなくしてまさに人と人の間柄にある」と。和辻は、すなわち、「人と人との間柄の問題としてではなくして行為の善悪も義務も責任も徳も真に解くことができない」とも述べて、倫理が、他の人間との関係のなかに生じることを指摘している。

また、彼は「倫理」という言葉について検証し、倫理という言葉は「なかま」を意味する「倫」と、「ことわり」「すじ道」を意味する「理」からなっているという。⁽⁴⁾ 第一に、「なかま」とは「一定の人々の関係体系としての団体であるとともに、この団体によって規定された個々の人々である」とする。また、第二に、「なかま」とは、たとえば、中国の古代社会では「父子、君臣、夫婦、長幼、朋友など」が「最も重要な『なかま』」、すなわち「人の大倫」であったという。このことは、それぞれの「なかま」のあり方、すなわち「一定の行為的連関」が意味されていることになる。つまり、人間の仲間同士の関係の「あり方」「あるべき姿」がすでに「なかま」のなかには内包されていることになる。そして、この仲間のあり方のなかには、「常に」その仲間の関係にある「きまり」「かた」すなわち「秩序」が形成されているという。⁽⁶⁾ 第三に、「なかま」関係は、「人間存在であるがゆえに、無限に共同存在の現に向かっている」という。⁽⁷⁾ この意味から、倫理は、すでに「なかま」の間に存在しているとともに、「単なる有の法則ではなくして無限に実現せられるべきもの」⁽⁸⁾であり、「当為」の意味を含む。

和辻は、この「倫理学」の意味を問いつつ、さらに一つ大切なことを述べている。それは、倫理学が「人間の学」であるということである。すなわち、「倫理学」が仲間の「学」であるとするなら、その「なかま」ということから、人間とは何かという「人間の学」としての問題が生起するといふのである。これは、倫理としての理法の「人倫の理法」に関連した問題である。彼は、この人間の「存在」とは、すなわち「間柄としての主体の自己把持、すなわち『人間』が己れ自身を有つこと」であるとして述べたあとに、「倫理とは人間を人間たらしめる行為的連関の仕方である」と結論付けている。

そして、この人間存在に、「行為する『個人』の立場」と、「人間の全体性」の立場の二重構造が存在し、個人の立場は人間の全体性の立場の否定であると指摘している。⁽¹¹⁾ しかも、この二つの立場の関係として、「人倫の根本原理は、個人(すなわち全体性の否定)を通じてさらにその全体性が実現される」という。⁽¹²⁾ このことは、倫理学が個人の倫理を問うとともに、個人を連带的に全体へと集合させる倫理を問うことにつながる。和辻が、「人間の学としての倫理学の方法」は、そのすべてにおいて、「人間の問い」であり、「それは、個人の問いであると同時に共同の問い」と総括している。この倫理の二つの側面は、社会の倫理を問題にする時、特に重要である。それは、「個人の問い」は個人倫理に、「共同の問い」は社会倫理または集団倫理というように、社会倫理の追求において、もつとも重要な二側面を提示する。

和辻の倫理学は膨大なものであり、それをすべて理解することは至難の技である。しかし、彼の根本的な倫理の把握から、個人の倫理と全体性の倫理という二つの倫理の立場が導かれることになる。すなわち、社会には、人と人の関係を個人の視点から問う倫理と、全体社会の視点において社会全体の倫理を問うという二つの倫理が考えられる。

二 山中良知の『宗教と社会倫理』から

1 個人倫理と社会倫理

倫理の二つの側面については、キリスト教哲学・社会倫理学研究の山中良知(一九一六―七七)が、『宗教と社会倫理』⁽¹⁴⁾において、「個人倫理と社会倫理」を追求する過程で詳細に問題にしている。山中は、「人間の性情のうちで古来から社会生活に最も深い関係をもつものとして把りあげられるものは、利己と利他という性情である」と述べている。すなわち、人間は、利己的に社会を考える場合と、社会について利他的に考える場合があり、その違いによって、「大きく社会の意味が違って来る」と指摘している。⁽¹⁵⁾ ここに、利他的に社会を考える社会倫理と、利己的に社会を考える個人倫理の意味の相違が出てくる。すでに社会倫理とは、経済倫理や環境倫理など、社会の具体的な状況、領域に関する様々な倫理であることを提示した。しかし、ここで注意をしなければならないのは、個人倫理に対照的に示される社会倫理には、個人倫理にはない特別な意味が付加されている。和辻の立場に立てば、社会倫理は個人倫理の否定の上に成り立つ。

山中は、ドイツの法学者ルドルフ・フォン・イェーリング(Rudolf von Jhering, 1818-92)の権利のために戦うことの意義を追求した社会倫理説をもとに、「エゴイズムと倫理」とは、「本質的相違をもたない」と指摘している。⁽¹⁷⁾ また彼は、社会の倫理は、「歴史と社会の胎内で合目的性の増幅器にかけられて、エゴイズムが社会調整のために社会倫理に変容したにすぎない」⁽¹⁸⁾ものであると指摘している。山中の「人間の性情としての利己主義が社会を形成し、社会はそれを達成するための増幅器である」という視点は、彼が「集団には統制が不可避であり、『制』こそ集団が集団たるための必要条件であることを強調する点にある」と説明していることから解釈されよう。山中にとっては、「社会とはエゴイズムを倫理的レベルにまであげるリフトのようなもの」⁽²¹⁾なのである。今日の社会において秩序を

維持するために、法的な規範的強制が必要なことはいうまでもないが、倫理は、その法的規制に変わる社会秩序の維持のために貢献するものであることに相違ない。

2 倫理の二側面

ところで、山中もいふように、「利他的か利己的かの択一性は、概念的にのみ考えられるにしても、現実の人間は、利己的でもあり、利他的でもあり、むしろ両者をミックスしたもの⁽²²⁾」なのである。したがって、人間の利他的な部分と利己的な部分との関連から、個人倫理と社会倫理を峻別することは困難であるかもしれない。以下、山中の視点を学びながら、個人倫理と社会倫理を関連付け、倫理の二側面を考えてみよう。

山中は、この二側面について、「社会倫理の特色は、個人倫理が道德意識の純粹性を目指す場合に比して、その行為の結果の効用を重くみるが、同時に道德的意識の純粹性は、社会倫理にとってどうでもよいことにはならない⁽²³⁾」と述べている。つまり、社会倫理の一つの重要な視点は、「結果」が問題にされるといふことなのである。山中は、「修身にはじめて治国であり平天下となる」といわれるように、「修身」すなわち個人倫理的なものと、「治国」すなわち社会倫理的なものの両者があいまって、初めて「平天下」となることは当然である、と指摘している。⁽²⁴⁾「修身」の部分としての「道德的意識の純粹性」が打ち立てられて初めて、その結果としての「社会倫理的な善」が生まれることも、山中の指摘する通りである。⁽²⁵⁾山中の論点に従えば、「個人倫理として優れた行為であっても、社会倫理として必ずしも優れたもの⁽²⁶⁾と言いたい」側面があることも、確認しておかねばならない。なぜなら、個人倫理は、「普遍的善が目標となる」のに対して、「社会倫理は歴史的に制約され、そこに限界をもつ⁽²⁷⁾」からである。すなわち、個人倫理は、人間の良心や道德的純粹性に基づく倫理であるのに対し、社会倫理は、時の社会的な状況、すなわち歴史や人間関係などの環境的な要因によって、大きく影響を受けるのである。

個人の純粹な感情の発露として生じた個人倫理も、社会的な倫理として普遍化されていくためには、社会的な制約を受けて、個人の感情を超えた側面にまで変えられる必要がある。このように、社会倫理は、社会のあり方によって決まるのである。社会倫理は、社会的存在の拘束を免れることはできない。社会倫理は、その時代の影響を強く受けた倫理となるのである。端的にいえば、社会倫理は、時代を反映した「社会化された」倫理である。諸個人の内面的な感情の発露として生じた個人倫理が、社会の時代的な雰囲気、社会的規範、標準的な行動様式などの影響を受けて、「社会を内面化した」倫理に再構築されたものが社会倫理であるといえよう。

3 倫理の具体例

個人倫理と、社会倫理の具体的な例は、山中の以下の説明で、明瞭になる。それは、プラトンの「ソクラテスの弁明」のなかにあるソクラテスの死に関連したものである。ソクラテスは、対話を通して真理に導く産婆術という方法によって、アテナイの多くの若者を引き付けた。彼は、そのことによって人々から告発される。結局、彼は、毒杯を仰いで死ぬことになる。ソクラテスは、「裁判の不当性をしりながら、その判決に服従することによって集団倫理を尊敬し、しかも自己の真理を枉げることをしてしないで、むしろ魂の完成の場として死を甘受した⁽²⁸⁾」のである。山中は、このソクラテスの死をみつめながら、「社会倫理と個人倫理との何れが重要であるかを決するという解決の方法よりも、優れた倫理的行為はいずれをもみだすのである⁽²⁹⁾」と述べている。すなわち、個人倫理と社会倫理のどちらを重視するかという議論は、不毛の議論である。個人倫理か社会倫理かという二者択一的な議論をするのではなく、個人倫理と社会倫理を統一的に「止揚」することを目指す必要がある。

山中は、また「赤穂四十七士の仇討ち」を例にあげ、個人倫理と社会倫理の相違を示している。山中は、「室鳩巢の個人倫理の立場による四十七士の讃称と、荻生徂徠が、政治の立場、社会倫理の立場から処刑を主張したことは、

対蹠的である⁽³⁰⁾と述べている。室鳩巢(一六五八—一七三四)が、赤穂四十七士を主君の仇を討ったことのゆえに賞賛したのに対し、荻生徂徠(一六六六—一七二八)は、天下の「秩序騒乱の罪」に対し、その罪を不問にすることに反対したのである。山中の指摘から、室鳩巢が個人倫理の立場を重視したのに対して、荻生徂徠は社会倫理の立場を重視したことは明らかである。

個人倫理と社会倫理に関連して、もう一つの例をあげておこう。それは、聖書の「ルカによる福音書」の一五章一一—一二節に出てくる「放蕩息子」のたとえにみられる。聖書から浮かび上がる「福音」は別にして、この話の設定から明らかになる倫理を問題にしてみよう。放蕩息子は、父親が分けてくれた全財産をもって、父親の家を離れる。そして、「放蕩の限りを尽くして」(一三節)「何もかも使い果たし」(一四節)、やっと「我に返って」(一七節)父親のもとにかえって行く。この放蕩息子に対して、「父親は息子を見つけて、憐れに思い、走り寄って首を抱き、接吻した」(二〇節)のである。一方、放蕩息子の兄は、弟が最大の祝宴を張られて、欲待されているのを見て、「怒って家に入ろうとはせず」(二八節)、放蕩に身をやつした弟は、その責任を取るべきであるという。もちろん、ここには、どのような罪深い者をも救われる主イエス・キリストの愛が、福音として語られている。しかし、放蕩息子の父親と兄の視点は、個人倫理と責任倫理という視点でとらえられる可能性がある。父は、内面から発露する深い愛をもって放蕩息子に対応したのに対し、兄は、放蕩の当然の報いとして、責任を取るべきであると考えた。この二人の比較は、もし、現実の社会のなかに生じたとしたら、それにどう対処するか、興味深い視点を提供してくれる。聖書の福音を、このような一部の箇所だけから、取り上げることには非常に危険である。しかし、それを、踏まえた上で、この箇所は、倫理の問題を考えるよき例を与えてくれる。それは、この後に、説明するヴェーバーの心情倫理に関連して、経済学者・社会学者で、ヴェーバー研究の権威者でもある青山秀夫(一九一〇—一九九二)が説明し

ている点にも、共通の指摘がみられる。

ここで注意しておかねばならないことがある。それは、社会の倫理がすべて、社会全体の秩序や正義を考えた社会倫理となるものではないことである。社会も他の別の社会に対しては個的な関係にある。国際間の政治的・経済的な紛争においては、個々の国家は、それぞれみずからのエゴを主張することがある。その意味でも、個々の社会も、その社会特有の個人的な倫理を自らの倫理として、他の社会や国家に対峙する時がある。社会が必ずしも、他の社会に対して、利他的にふるまうとは限らないのである。社会が自らのエゴのために、活動する場合は、社会の倫理は無視され、そこには個人倫理が尊重されていることになる。

三 マックス・ヴェーバーの心情倫理と責任倫理

1 マックス・ヴェーバーの心情倫理と責任倫理

この個人倫理と社会倫理について、さらに一つ重要な視点を指摘しておこう。それは、ヴェーバーの「心情倫理」(Gesinnungsethik)⁽³¹⁾あるいは「善意の倫理」(ethics of good-will)⁽³²⁾と責任倫理(Verantwortungsethik)の二者についてである。前掲青山秀夫は、ヴェーバーの心情倫理を「道徳的善悪を見定めるにあたって、その動機をなす心情の清らかさに重きをおく立場⁽³²⁾」と説明している。そして、「原始キリスト教の倫理、いわゆる福音書の倫理は極端に心情倫理的であった⁽³³⁾」と述べている。また、具体的な例としては、福音書の世界では、「事の成否はあげることごとく神にゆだね、嬰兒のように純粋な心情をもつことが求められた⁽³⁴⁾」と述べている。これは、先に述べた放蕩息子の父親の限りなく深いあわれみをもった父親の心情を想起すればよいであろう。兄のように、責任を取ることを要求するような立場とは、異なるのである。一方、青山は、責任倫理の立場について、「周到な打算によって目的の達成

にいちばん効果的なやり方をえらぶことが必要であり、行為の結果に対して人間が十分責任を負うことが必要である⁽³⁵⁾と説明している。この責任倫理に関連して、青山は、「行為の動機たる心情よりも行為の成果に重きをおいて道徳的価値を判断する立場⁽³⁶⁾」であると述べている。放蕩息子⁽³⁷⁾の兄は、父親に対して、「あなたのあの息子が、娼婦とも一緒にあなたの身上を食いつぶして帰って来ると、肥えた子牛を屠っておやりになる」(ルカによる福音書「五章三〇節」)と、責任倫理の視点から父親の心情倫理的な側面を批判したのである。

2 心情倫理と信条倫理

ヴェーバーの心情倫理と責任倫理は、個人倫理と社会倫理と置き換えることができるであろう。ところが、この個人倫理と社会倫理に対応するものとしての、心情倫理と責任倫理は、研究者によって意味付けが異なるところがある。研究者は、それぞれヴェーバーが政治家の倫理を追求した『職業としての学問』『職業としての政治』『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』などをテキストに、心情倫理と責任倫理を追求している。しかし、その意味のニュアンスが異なるのである。

たとえば、経済学の森嶋通夫(一九三三)は、「ヴェーバーが職業政治家と考えている人は、政治を自分の天職と心得て、政治に一生をかけている人たちのこと⁽³⁷⁾」であると指摘している。それらの人々は、青山秀夫の指摘に従うと、行為の結果に責任をもつ政治家である。ところが、森嶋通夫は、ヴェーバーの *Gesinnungsethik* と *Verantwortungsethik* の概念を定義して、これまで多くの学者が概念提起していた意味と異なることを述べている。それは、特に *Gesinnungsethik* に関するものである⁽³⁸⁾。

森嶋によれば、結論として *Verantwortungsethik* の訳は「責任倫理」としてよく、*Gesinnungsethik* の「心情倫理」という訳は正しくないと述べている。森嶋はヴェーバーの『職業としての政治』を問題にしながら、

「*Gesinnung* は幅広い意味の言葉で、『心の中の思い』(sentiment)すなわち心情という意味もあるけれども、『確信・信念』(conviction)という強い思いをも意味しうる単語である。ヴェーバーは、この講演では、強い意味に使っており、事実彼が *Gesinnungspolitiker* という時には、明らかに『信念の政治家』を意味している⁽³⁹⁾と述べている。森嶋によると、*Gesinnungspolitiker* は、『心情の政治家』では意味をなさない⁽⁴⁰⁾というのである。

森嶋は、この後に続けて、「したがってそれは同じ『しんじよう倫理』と訳す場合にも、『信条倫理』と書くべきであって、*sentimental ethics* なるものがあるかの如く『心情倫理』と書くのは、間違いであろう⁽⁴¹⁾と述べている。森嶋にとっては、「信条ないし信念の倫理とは、万古不變の善悪に関する確信であって、いかなる場合でも、その確信に従って行動し、悪事に組せず、善のみを追求するという強い、悪くいえば頑固な倫理のことをいう⁽⁴²⁾」のである。この森嶋の指摘は、彼のコンテキストにおいては、もっともなことであろう。しかし、単に社会に存在する倫理を二つの側面に分離して、考える場合には、個人倫理と社会倫理、心情倫理と責任倫理という対照的な見方が重要であることを否定することはできないであろう。

四 ラインホルド・ニーバーの立場

1 ラインホルド・ニーバーの社会倫理

この個人倫理と社会倫理の相違に関連して、さらに一つ重要な視点を付加しておきたい。それは、アメリカの神学者であり、キリスト教倫理学者であったラインホルド・ニーバー (Reinhold Niebuhr, 1892-1971) の視点である。牧師の子として生まれた彼は、一九三二年にその代表的著作『道徳的人間と非道徳的社会』(*Moral Man and Immoral Society*)⁽⁴³⁾を出版した。この著書のなかで、ニーバーは、特に政治の倫理の問題に一貫して焦点を当てている。

そこでは、日本版の訳者大木英夫（一九二八）が、「本書には、マックス・ウェーバーの『心理倫理』と『責任倫理』の問題と同じ問題領域が開けている」と述べている。⁽⁴⁴⁾そこで、ニーバーは、「一九六〇年版への序」のなかで、彼の著作について、本書の「中心的命題とは、宗教的あるいは世俗的なリベリズムの運動が、過去においても現在においても、個人の道徳性と集団の道徳性、つまり人種や階級や国家のそれとの基本的区別を自覚していないように見えるということである」と述べている。⁽⁴⁵⁾すなわち、彼は、この著書を通して、個人の道徳性と国家などの集団の道徳性の間には明確な違いがあることを示そうとしたのである。個人倫理と社会倫理の相違である。

ニーバーのこのような中心命題の視点は、その著の「緒論」の冒頭に明らかである。それは、少し長いが引用する価値があらう。

本書において展開される命題は、個人の道徳的社会的行動と、国家的・人種的・経済的な社会諸集団の道徳的社会的行動とのあいだには、先鋭な区別の一線が引かれねばならないこと、そしてこの区別は、純粹に個人主義的倫理にとってつねに問題と感ぜられるような政治的諸政策を容認することになり、またそれを要求することになる。⁽⁴⁶⁾

ここで、ニーバーが指摘しようとしていることは、人間は、ある程度まで、「自分のことだけでなく、他者のことをも考慮することができるし、ある場合は自分のことよりも他者が有利になるよう選択することもできるものである」という意味において彼は道徳的でありうる⁽⁴⁷⁾ということなのである。しかし、そのような他者への配慮は、「人間社会にとっては、また社会集団にとっては、不可能でないにせよ、きわめて困難なこと」になるという。⁽⁴⁸⁾ここで、ニーバーが主張しようとすることは、個人的な道徳意識に比べると、集団や社会の道徳性には、集団の「本

能的衝動を方向づけたり抑制したりするための必要な理性」や「自己を超越する能力が不足」⁽⁴⁹⁾しているというのである。要するに、彼には、集団のエゴイズムが気がかりだったのである。集団の本質を問題にするとき、集団それ自身はその存続のため、多分に集団の構成員を無視する傾向にあるとされる。集団は、その存続のために、構成員を犠牲にすることもある。心情的には、構成員の立場を思いながら、存続のためという大義名分に基づいて、構成員の意志を無視して、集団の存続に奔走することも珍しいことではないのである。

2 集団の道徳性と個人の道徳性

ニーバーは、また、今日のモラリストには、「人間の集団的行動における残虐な性格やあらゆる集団間の関係における自己利益や集団エゴイズムの力についての認識」⁽⁵⁰⁾に欠けるところが大きいと指摘している。彼が、一貫して主張しているのは、「集団の道徳性と個人の道徳性とのあいだのきわめて明白な区別」⁽⁵¹⁾があるということなのである。集団の残虐性に目を向けなければならぬのである。集団は、単なる構成員の数の総和ではなく、それを越えた一つの意志をもつ存在として機能するからである。

彼は、結局、人間の道徳的な本性や、その限界を分析することを通して、社会に貢献できるような、政治的な方法をつくり出すためにはどうすればいいかを問題としている。⁽⁵²⁾そのために、「人間の本性における道徳的資源と可能性」⁽⁵³⁾を十分に発揮させるような政治的方法を編み出す必要性を指摘する。それは、人間の「道徳的な能力の開発」⁽⁵⁴⁾に対して、必要なものをあてがうことの重要性を述べているのである。

究極的に、ニーバーは、「政治における適切な道徳性とは、モラリストと政治的リアリストとの両者のもつ洞察を正しくうけとめるものでなくてはならない」⁽⁵⁵⁾と述べて、「社会にとって最も理性的に究極的な目標とは、平等だということ、もう少し限定していうと、平等的正義だということ」⁽⁵⁶⁾と結論付けるのである。モラリストとは、人間の

道徳的な心情的な側面から政治を行う者である。一方、リアリストとは、政治の社会のなかで現実を見据えながら、責任倫理的な側面から政治を行う政治家と考えることができるであろう。これらモラリストとリアリストは、結局、相容れることはなからう。しかし、それを、承知の上で、社会は、「平等的な正義」を目指して、政治に総合的な判断を求めているということにならう。

この点に関連し、彼は「個人的道徳」と「社会的道徳」の間には、厳しい相克があることを明言している。⁽⁵⁷⁾それは、端的に言えば、倫理と政治の相克である。この倫理とは、明らかに個人的な心情倫理である。ニーバーによれば、個人には「内面的な生」があり、社会には「人間の社会的生活の諸必要がある」のである。⁽⁵⁸⁾「社会という観点からみれば、最高の道徳的理想とは、正義であり、「個人の視点からみれば、その最高の理想は、非利己的であること(unselfishness)」⁽⁵⁹⁾なのである。こうして、倫理と政治の両者は、「簡単に調和せしめられるものではないのである」⁽⁶⁰⁾。要するに、ニーバーは、「政治的道徳性は、宗教的道徳性と最高の妥協不可能な対立においてたっている」⁽⁶¹⁾ということを銘記すべきであると、主張した。宗教的道徳性は、個人倫理のもっとも個的なものであろう。なぜなら、宗教は、本質的に個々の人間と、宗教的対象の問題であるからである。この宗教的な道徳性と、リアリスト的な政治判断が妥協できるはずはない。付言するなら、ニーバーの主張する力点は、「個人の利害とその社会の利害とが、完全に同一だということにはけっしてない」⁽⁶²⁾という点にある。要するに、個人倫理と社会倫理は、心情倫理と責任倫理は決して妥協できないものである。しかし、それがたとえ幻想であれ、人間の社会において、いつかは完全な正義を実現できるという確信のうちに、道徳的人間と非道徳的な社会が、相携えて相互に相手を尊重しながら、その正義の実現へと理性的に歩まねばならないのである。単に社会倫理を重視するか、個人倫理を重視するかという視点ではなく、両者を止揚して行く社会を打ち立てていく道を模索するところに、倫理の普遍性が広がるのであろう。

注

- (1) 和辻哲郎『倫理学』岩波書店、上、一九六五年、下、一九六五年。
- (2) (3) 同書、上、一二頁。
- (4) 同書、上、一二―一三頁参照。白川静『字統』(平凡社、一九九四年)によれば、「倫」は、「なかま、ともがら、たぐい、みち」とも読むことができるという。「造り」の「倫」は、「木簡などの編冊をまるく巻いた形。相次序して一連をなし、丸くまとめられているものをいう」(八八九頁)とある。「倫」は「全体として一つの秩序をなすものをいう」(八九〇頁)のである。「理」(おさめる、すじ、きめ、あや)については、「すべて条理のあること」(八七一頁)をいうと指摘している。
- (5) 同書、上、一二―一三頁。
- (6) 同書、上、一三頁。
- (7) (8) 同書、上、一四頁。
- (9) (10) 同書、上、二五頁。
- (11) (12) 同書、上、二六頁。
- (13) 同書、上、三三頁。
- (14) 山中良知『宗教と社会倫理』創文社、一九七〇年。
- (15) (16) 同書、一〇一頁。
- (17) (21) 同書、一〇三頁。ルドルフ・フォン・イェーリング、日沖憲郎訳『権利のための闘争』岩波文庫、一九三一年参照。冒頭の句「法の目標は平和であり、これに達する手段は闘争である」(二七頁)は、有名である。
- (22) 同書、一〇四頁。

- (23) 同書、一〇九頁。
 (28) 同書、一一〇—一一一頁。
 (29) 同書、一一一頁。
 (31) 青山秀夫『マックス・ウェーバー』岩波新書、一九五一年、四—五頁。
 (32) 同書、四頁。
 (33) 同書、五頁。
 (37) 森嶋通夫『政治家の条件——イギリス、E.C、日本——』岩波新書、一九九一年、一二一頁。
 (38) 同書、一二四頁以下参照。
 (39) 同書、一二四頁。
 (41) 同書、一二四—一二五頁。
 (42) 同書、一二五頁。
 (43) ラインホルド・ニーバー、大木英夫訳『現代キリスト教思想叢書 8』白水社、一九七四年。
 (44) 同書、四九九頁。大木英夫は、「心理倫理」という言葉を用いている。
 (45) 同書、一九七頁。
 (46) 同書、一九九頁。
 (49) 同書、二〇〇頁。
 (50) 同書、二〇八頁。
 (51) 同書、二一〇頁。
 (52) 同書、二二二頁。
 (55) 同書、四三九頁。
 (56) 同書、四四〇頁。

- (57) 同書、四六二頁以下、第十章「個人的道德と社会的道德のあいだの相克」参照。
 (58) 同書、四六二頁。
 (61) 同書、四六四頁。
 (62) 同書、四七九頁。

三節 社会的性格と社会倫理

一 社会と社会構造

1 社会の三つのレベル

社会変動 (social change) を考えるとき、「社会」とは何かを再考しておく必要がある。『社会』という言葉の普及は、「近世、日本人が西洋の思想に接触してから」といわれる。日本語の「社会」という言葉は、社会学者蔵内数太によると、本来、人々の結社を意味する「会社」という言葉に由来するという。明治時代になり、英語の「ソサエティ」に次第にこの「社会」という訳語が用いられるようになる。このように、本来「社会」という言葉は、人間の人為的な結合の一般的な概念である。その後、人道的に目的合理的につくられた結社としての社会が、次第に社会一般を意味するようになる。通常、社会とは、個々の様々な集団を包括し、それらが機能的な連関性をもつて、自足的な営みを可能にしている全体社会的な集団を意味している。

また、社会 (society) という言葉には三つのレベルが考えられる。第一は、抽象名詞的に用いられる社会である。

これは、もともと一般的な意味における社会である。この場合の社会は、具体的な集団を意味しない。英語に翻訳すれば、定冠詞付きで示される社会 (the society) である。第二は、個々の集団として区別される一つ一つの社会である。家族や協同組合、学校、教団などとして示すことができる。これは、小文字に始まる不定冠詞をとらなう社会 (a society or societies) である。第三は、「全体社会」(total society) としての社会である。これは、大文字「S」で始められる社会 (Society) である。これは、後に述べる社会構造 (social structure) と同義にとらえられることもある。一般には、個々の集団を包括している社会である。全体社会として、部族や民族国家のような社会的な単位を考へる場合もある。この社会は、政治的あるいは経済的機構などをもつて独立し、それ自身個性・歴史的特性をもっている。すなわち、自給自足的な国家的統一のことである。それは個々の集団またはそれを包括し、「日本」とか「中国」というような固有名詞で示される国家のレヴェルの社会である。全体社会は、文化的にも、経済的にも、政治的にも、全体として一つという統合的特性をもっている。このように、社会という言葉は、三つのレヴェルに分けて考へる必要がある。

2 社会構造と社会変動

社会の変動を的確にとらえることは、容易なことではない。研究者のなかには、社会の秩序や均衡や安定にばかり注目し、社会の変動そのものに目を向けようとしない者もいた。

さて、社会変動はしばしば「社会構造」の変動と定義される。一般に、社会構造とは、個々の集団であれ全体社会であれ、社会を構成している様々な諸要素の間の相互の連関性、またはそのなかに見出される一貫したパターンをいう。社会構造を構成している代表的なものは、国家や結婚などの人間の制度・組織・社会的役割・地位・社会的規範などである。社会構造そのものを社会という場合があるのは、社会が上記のような諸要素によって特徴付け

られるからである。それらの諸要素間にみられるパターンは、社会構造の網の目のなかで生活している成員の行動を規制し、成員が構成している社会の営為に決定的な影響を及ぼす。社会構造は、個々の小さな社会集団から、全体社会のレヴェルにまで存在している。どのような社会にも、その社会に固有な要素間のパターンがある。そのパターンの変動が、社会変動を引き起こす。この社会の構成要素間にみられる一貫したパターン、すなわち社会構造に矛盾が生じ、それが変動するときに社会は変動していく。

研究者によっては、社会変動を、社会構造の諸要素の変動から演繹することはできないと主張する者もいる。アメリカの社会学者ロバート・ニスベット (Robert Nisbet, 1913-) のような社会学者は、「変化を、社会構造の要素——役割、地位、規範——から引き出そうとすることは、誤りであり破綻せざるをえない」と述べている。彼は、第一に、社会変動は、「危機」と結び付いて生起するという。「危機とは、人間(あるいは社会集団ないし組織)が、もはや今までの習慣的行動様式を続けることができなくなったときに生じる、環境との関係」である。彼によれば、個人、集団、国家全体は、周期的に危機を経験するという。この危機に対する「配慮」が社会の変動を引き起こす。第二は、危機の際における変化は、傑出した人物と結び付くという。フランスの哲学者アンリ・ベルクソン (Henri Bergson, 1899-1941) は、変動期にはすぐれた才能をもつ「天才的人間(英雄)」が出現し、社会はその英雄の指導のもとに、社会の大変化するわち生命の非連続的な変化としての「生命の飛躍 *elan vital, vital impetus*」を経験するといっている。ニスベットの危機変動論は、このベルクソンの説に類似している。社会の変動期には、歴史的にみても必ず英雄が登場している。少数のエリートが、社会の変動期に預言者や指導者、審判者や調停者として出現するのである。

マックス・ウェーバーは、特別な資質を与えられた人物として「カリスマ (charisma)」という概念を提示した。

このギリシア語起源の語は、宗教における絶対者が特定の人物に与えた賜物、またはそれを与えられた人物をさす。これら傑出した賜物を与えられた人物が、社会の変動期に大きな役割を果たす。今世紀最大のカリスマともいわれる中国の毛沢東（一八九三—一九七六）やイランのイスラム法学者ホメイニ師（Ruhollah Khomeini, 1900-89）による社会改革は、そのよき例である。これは、社会の代表的な構成員の思考や行為が、社会を大きく変革していくことを示している。このように、社会構造の変動だけが社会を変動させるのではないことは、容易に理解できるのである。

3 社会的規範、エートス、文化

社会構造の一要素として社会的規範が存在する。社会的規範は人間の行為に大きな影響を与える。人間の行為には、必ず「すべき」「しななければならない」という制約がかかってくる。社会的規範が、人間の行為の複合体としての社会のあり方に影響を与えるのである。我が国では、自動車は左側通行である。アメリカ合衆国では右側通行である。これは、「道路交通法」という規範の相違によって、交通のあり方が異なるよき例である。要するに、規範の違いによって社会の状況が異なる。逆に、社会が異なればその規範も違ってくる。

さて、人間の反射行動などの純生物学的な特性から生じる行動を除いた、あらゆる人間の活動を文化と定義してみよう。人間のあらゆる意識や行為、それによって生み出された様々な思想・信仰・道徳・実践・芸術・法などを包括して文化と考えるのである。実は、この文化は、社会的規範や、その地に存在している精神的雰囲気（エートス）によって大きく異なる。一つの文化のあり方または社会のあり方を「文化の型」というなら、それは社会の規範の型、社会的エートス（*ethos*）の型でもある。規範のあり方が文化の型と関連していることを強調すれば、社会変動は社会的規範の変化ともいえる。日本の太平洋戦争前後の二つの社会を比較してみよう。それは、一つは、戦争遂行という規範、社会的雰囲気貫徹されている社会である。もう一つは、戦後の復興から民主主義の社会へ進展さ

せようとする規範が裏付けされている社会である。各社会に、社会のあり方を規制する規範が存在し、それによって一定の目的や価値、態度などによって統合された文化が存在したのである。

アメリカの文化人類学者ルース・フルトン・ベネディクト（Ruth Fulton Benedict, 1887-1948）は、その著『菊と刀——日本文化の型』⁽⁵⁾で、様々な文化は、「罪を基調とする文化（guilt culture）」と「恥を基調とする文化（shame culture）」に区別できると述べた。前者は、西洋に限らずキリスト教社会にみられ、「良心」や「神の義」また「義務」という「道徳の絶対的標準」を説く文化の型である。それは、「良心の啓発を頼みにする」内面的強制力を原動力とする社会にみられる。後者は、日本に顕著にみられ、「名誉」や「有徳」また「人情」を重んじ、他人や世間が自分の行動を批判するということを強く意識した文化の型である。それは、恥辱感という外面的強制力を原動力にして、いる社会に普遍的である。これら文化の型の相違は、それぞれの文化を底辺で支えている社会的規範の相違によるのである。

ちなみに、ベネディクトはカリフォルニア州やアリゾナ州などの北米インディアンの文化の型を調査し、それを『文化の型』⁽⁶⁾に発表した。彼女は、フリードリッヒ・ヴィルヘルム・ニーチェ（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900）の『悲劇の誕生』⁽⁷⁾を参考に、北米ニューメキシコ州西北部プエブロ（Pueblo）に住むズーニー族（Zuni）にみられる文化を、秩序・均整・節制・対称などを重んじる調和的な「アポロ型文化（Apollonian type culture）」と規定した。また北米の他のインディアンや、カナダ西部のヴァンクーヴァー島並びにその隣接地域に居住する、誇大妄想狂的なクワキウトル族（Kwakiutl）にみられる激情的・破壊的な文化を考察し、そこにみられる無限の達成や奔放さを喜び、節制のなさを特徴とする文化の型を「ディオニュソス型文化（Dionysian type culture）」と名付けた。各部族に固有の文化の型は、その社会の規範の相違に基づいている。ディオニュソスとは、ギリシア神話に登場する酒

神バツカスと同義で、陶醉を特徴とする神である。このバツカスに代表される規範が、それにみあう文化を導き出している。それは、言い換えると、その社会に存在する精神的雰囲気、すなわちエートスの違いによる文化の型の違いでもある。このように、社会の規範のあり方、エートスの違いが、経済的・軍事的・政治的など、様々な社会の諸制度に与える影響はかり知れない。そして、規範やエートスによってつくり上げられたその社会特有の諸制度がまた文化を決定し、その社会全体を特徴付けていくことになる。社会的規範やエートスは、人間の社会における標準的な行動様式を決定する。この規範に従った行動様式が複合して、社会の諸制度や文化を構成して社会全体を形成していくのである。ただし、一つ注意を要することは、社会の文化が、また社会的規範のあり方に可逆的に影響を与えることである。つまり、社会的規範やエートスがその社会の文化を変えると同時に、社会の文化のあり方がフィードバックして社会の規範やエートスや社会制度をも変えていく。その社会に不都合な規範やエートスは、社会の要請によって廃棄されるか改訂されるのである。

4 カール・マルクスの社会変動論とマックス・ヴェーバーのエートス論

『資本論』を著したカール・ハインリッヒ・マルクス (Karl Heinrich Marx, 1818-83) は、社会の発展を科学的に検討し、「史的唯物論」を発表して人間社会の一般的な発展法則を提示した。彼は、社会の発展の基本的要因として、社会の「生産力と生産関係」の統一体である「生産様式」をあげた。生産力とは、人間の労働力と人間が自然に働きかけることによって獲得した道具や機械などの生産用具である。生産関係とは、生産の過程における人間や社会のあり方で、これは生産力によって変化する。また、生産力は、生産用具や土地や原材料などに労働力を加えた「生産手段」の所有形式によって決定される。彼は、生産力の発展に対応して、必然的に「原始共同体制」「奴隷制」「封建制」「資本主義」「社会主義」という生産関係が発展していくことを明示した。

彼はまた、この経済的な構造としての生産様式を、その社会の土台と規定し、それを「下部構造」と呼んだ。政治・法律・宗教・道徳・哲学・芸術などの「上部構造」は、この「下部構造」によって決定される。彼は、この「下部構造」と「上部構造」を合わせて「社会構成体」と呼んだ。彼にとっては、社会の基礎はこの下部構造にあり、上部構造は、下部構造の影響を直接的に受けて変動していくとした。この変動論は、単純化して言えば、経済的な「物」のあり方が、社会の文化や思想や宗教なども決定していくものである。しかし、史的唯物論は、必ずしも下部構造だけが上部構造に対して一方的に作用するというものでもない。

ところで、マックス・ヴェーバーは、宗教的、倫理的エートスと経済行為の関係を『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において詳細に論じている。彼は、近代初期にヨーロッパ各地に資本主義が勃興してくる過程で、キリスト教のプロテスタンティズムの社会倫理が影響を与えたことを指摘した。彼によれば、近代の資本主義は、財産に恵まれ営利追求を旨とする商業従事者が存在したところに始まったのではない。彼は、近代の資本主義は、営利追求を敵視し勤労と節約を重んじ、怠惰を嫌って、ひたすら神に仕えようとする倫理的・思想的雰囲気をもつ地域に成立したという。なかでも、カルヴァン派の人々は、その内面から推し進められた倫理的精神によって、聖書の教えに忠実であろうとした。彼らは、自らが神に選ばれている者として証を立てようとし、職業労働にいそしんだのである。このエートスが、人々の経営形態に合理化をもたらし、効率よく投資し、近代資本主義の精神の成立に影響を与えたという。このように、ヴェーバーは、プロテスタンティズムが近代資本主義の発展を促進する役割を果たしたということを指摘した。

ここで注意すべきは、ヴェーバーは、「マルクスの唯物史観を批判して、歴史の動きを宗教から説明しようとした」のではないことである。⁽⁸⁾ある人々は、ヴェーバーは、マルクスに対して、宗教という上部構造から資本主義

という下部構造を説明しようとしたという。しかし、それは誤りである。ヴェーバーは、マルクスの「唯物論的歴史観」を確かに批判した。しかし、ヴェーバーは、禁欲的なプロテスタンティズムすなわち上部構造が、資本主義社会すなわち下部構造をつくり出したと主張したのではない。マルクスが、生産様式の変化にともなう、必然的に社会が変わるというのに対して、ヴェーバーは、それを間接的に批判し、禁欲的なプロテスタンティズムと、資本主義の精神には、「親和的な関係」が存在したと指摘したにすぎないのである。この意味で、マルクスの史的一元論に対して、ヴェーバーは史的多元論に立つて社会をみようとしているといえる。

二 社会的性格と社会倫理

1 社会的性格と近代人

ナチスによってドイツから追われ、アメリカに亡命した社会心理学者・社会学者のエーリッヒ・フロム (Erich Fromm, 1900-80) は、その著『自由からの逃走』で、「歴史を動かす力」としての「社会的性格 (social character)」という概念を提出した。彼は、その概念を用いて、近代人の孤独感や権威主義について分析した。集団本質論の視点からすれば、集団には独特の「我々意識」が存在して、成員の生活様式や生活態度はかなりの程度同質化される。人間は集団や階層に属し、その集団規範や集団内の自己の役割を学習して、類似した性格になっていく。この点に着目したフロムは、社会集団や上流社会あるいは中流社会というような社会階層には、その社会の規範や集団の特性に従って、成員の独特な性格構造が形成されることを明らかにした。彼は、ある社会特有の性格構造を「社会的性格」と呼び、これは為政者や集団統括者によって意図的に作り上げられる場合が多いことを示した。

たとえば、同じ大学生でも大学が違えば、また同じ勤労者でも職場が変われば気質が異なる。一方、どのような

勤労者でも官僚制社会に勤務する人間は、性格的に「事なかれ主義」となるなどが、その例である。なかでも、フロムは、ドイツ中産階級に特有な社会的性格として、「権威主義的パーソナリティ (authoritarian personality)」を提示した。この社会的性格は、外面的権威や威信をもった目上の者に対しては服従的・依存的であり、目下の者には強圧的・支配的な態度となつてあらわれる。それは、「マゾヒズムのおよびサディズム的な努力 (the masochistic and sadistic strivings)」に専心する性格といわれる。これらは、「たえがたい孤独感と無力感 (unbearable feeling of aloneness and powerlessness)」から個人を逃れさせようとする⁽⁹⁾人々のパーソナリティなのである。

この権威主義的パーソナリティは、後にテオドル・ヴィーゼングルント・アドルノ (Theodor Wiesengrund Adorno, 1903-69) たちによって綿密に研究された⁽¹⁰⁾。こうして彼らは、このパーソナリティ構造は、ドイツや日本のファシズムを下から支える役目を果たしたことを明らかにした。第二次世界大戦時のドイツ中産階級は、因習的価値への傾斜がきわめて強く、反ユダヤ主義的、反民主主義的な性格をもってナチズムを推進していった。これは、我が国においても戦前まで続いた「イエ」制度が存続する過程で、家長に支配された民衆に共通するパーソナリティでもある。権威主義的パーソナリティは、集団統括者に対して無批判的に従う民衆の性格であり、これがファシズムの土壌を形成していったのである。

2 数量信仰と技術社会

我が国は、一九五〇年代の後半から高度経済成長の時代に入り、高度に発展した機械化・工業化 (industrialization) の時代を迎えた。一九五六年の『経済白書』には、初めて「技術革新」という言葉が登場し、この頃から、製鉄・石油化学・電気機械や自動車生産などの重化学工業が進展する⁽¹¹⁾。この時代以来、多くの農家の子弟が「脱農化」し都市労働者として吸収された。彼らはもくもくと働き、工場の機械化・オートメーション化が進展して「大量生産 (mass

production)の時代が出現した。一九六〇年代の前半には、大量に生産された「白黒テレビ、電気洗濯機、電気掃除機」などの「三種の神器」が普及し、六〇年代の後半に三Cすなわち「カー、クラー、カラー・テレビ」の時代を迎える。いわゆる「大量消費(mass consumption)」社会が到来したのである。この時代には、「大量生産」や「大量消費」とともに、新聞やテレビジョンやラジオなどのマス・メディアも急速な発達を遂げる。これらは、情報の伝達力を飛躍的に進展させ、「マス・コミュニケーション(mass communication)」社会を実現させた。⁽¹²⁾これらの社会的特性は、社会の支配層として権力を集中的に掌握した政治的エリートや経済的エリートなどの「パワー・エリート」に対して、ただ受動的な地位を保持せざるをえないような「大衆」を増加させたのであった。

このような六〇年代から七〇年代にかけての社会は、「資本の論理」が極端に貫かれた社会でもあった。何もかもが、「産業化」「工業化」という視点で統合された時代である。それは、産業化の推進を第一義的エートスとする社会であり、そこで働く個々の人々は、なんら顧みられない社会でもあった。高度経済成長のひずみは、七〇年代の初めに公害問題となって表面化した。大衆社会に働く人々は、大気汚染・水質汚濁などの問題が浮上するなかで労働者としてひたすら働いた。彼らは大量生産された物資を消費し、画一化された大衆文化(mass culture)を形成していった。これらの大衆が我が国の戦後経済の発展を支えたことを、疑う者はいないであろう。年に一〇パーセント以上もしくはそれに近い「実質国民総生産年成長率」は、オイルショックを経てゼロ成長を記録した一九七四年まで続いた。一九七三年末の石油危機は、湾岸諸国六カ国が前年比約四倍強の石油公示価格値上げを実施したこと

に端を発し、中東にエネルギー供給を依存していた日本の重化学工業は痛烈な打撃を受けたのであった。営利追求を主眼とする「資本の論理」、言い換えるなら日本の産業化のエートスは、それ以後も引き続き我が国の経済・社会の各側面に貫かれたといえよう。要するに、八〇年代から九〇年代にかけても、すべてがお金に換算さ

れる経済的合理性が貫徹された社会が続いた。

たとえば、八〇年代後半からの我が国の社会を一瞥しても、「金余り」「地価高騰」「バブル経済」という現象が社会全体を混乱に陥れた。計算可能性という指針に裏付けられた「数量信仰は、数量化しえないものまで数量化しようとする傾向」⁽¹³⁾をもっている。しかし、先進資本主義国においては、すでに、やみくもに物を生産していた財貨生産の時代は過ぎ去った。ダニエル・ベル(Daniel Bell, 1919-)が、『脱工業社会の到来』で明らかにしたように、社会は、工業生産を中心にした社会からサービスを中心にした社会へ「脱工業化」した。⁽¹⁴⁾また、アルビン・トフラーは、『第三の波』で、一万年前に始まった「第一の波(農業段階)」の時代はすでに遠く、産業革命とともに始まった「第二の波(産業段階)」も一九六〇年代の初めをもって終了し、今日は何もかもが情報技術によって駆使される「第三の波」が、新しい時代への大転換を迫っていることを明らかにした。⁽¹⁵⁾とはいえ、技術的規範や産業化を推進する社会倫理、社会的エートスに裏打ちされた「技術社会」、「数量信仰」の社会は確実に存続している。それは、最小経費で最大生産という効率を最優先させた社会である。人々は、現代社会のあらゆる領域において技術的な規範・エートスに左右されつつ生活している。どのような集団も、その中心的な規範は何かと問えば、それは技術至上主義的な規範となる(第三章二節参照)。

たとえば、人間が一つの社会の組織に属するなら、そこには組織の自動機械としての「官僚制(Bureaucracy)」が存在する。これは、大組織を円滑に機能させるために合理的に形成された「フォーマルな組織」である。そのなか

に働く人々は、自らの仕事の範囲を明確に区分され(権限の原則)、上下の関係(ヒエラルヒー)は明確に位置付けられている。すべての事務は文書をもって行われ(文書主義の原則)、あくまでも事務の効率化が優先されている。そこ

には、孤立化され・非人格化され・歯車と化した人間が、「官僚制」という自動機械に管理されながら動かされてい

るのである。

さらに、近代の技術社会がもたらした現代社会の特性の一つは、「都市化 (urbanization)」の進展である。我が国においては、今日、政治・経済をはじめあらゆる分野の中枢が、都市に集中している。それにともない都市部の人口増加はとどまるところがなく、様々な都市病理現象が生み出された。都市には、住宅不足問題から都市交通システム・下水道の未整備など社会資本に関連した問題が山積している。それは、一方において、農村部に過疎化の現象を生み出し、都市部の人口増加と農村部の人口減少という地域人口の二極分化を起こしている。都市は膨張するばかりであり、首都圏や名古屋を中心とする中部圏、また阪神圏がつながり、一つの太平洋沿岸に連なる「巨帯都市」をつくり上げた。それぞれの地域圏が独自の都市政策を実施するだけでなく、各地域圏がネットワークを緊密にして、相互に関連した都市整備や環境整備を迫られている。

3 「豊かな社会」日本

ジョン・ケネス・ガルブレith (John Kenneth Galbraith, 1908-) が、『豊かな社会』を出版したのは、一九五八年である。彼は、その著で、生産が増大しかつ雇用が拡大して、人々が物質的に豊かになっても貧困は残ると結論付けた。彼は、それを「島の貧困 (insular poverty)」と呼び、貧困は「島」として現れる¹⁶⁾という。このことを示しつつ、彼は、物の生産ではなく人間それ自身を豊かにしていく教育の重要性を主張した。人間の教育は、社会の変動に大きな影響を与える。教育は、人間の社会意識を育てていく。人々は、教育を通して豊かな社会とは何かについて識別する能力をも見出す。教育は、社会を大きく変えていく武器にもなる。

現実の社会は、学校の成績が個人の出世に大きくかわるような学歴社会でもある。受験競争が激烈となり、「塾」が幅をきかせ、子供は学校より塾における学びに力点をおいているといわれる。義務制の学校制度は、生徒を管理

しつつ教育し、個人の健全な身体的・精神的な発達を疎外しているとして、学校制度を根本的に見直す必要があると訴える教育理論家も登場している。その代表は、オーストリア生まれの思想家・社会実践家イヴァン・イリツチ (Ivan Illich, 1926-) である。彼は、学校は、経済的活動の資源としての消費者を増加させるに過ぎないと教育を鋭く批判した¹⁷⁾。

暉峻淑子 (一九二八-) は、『豊かさとは何か』をあらわし、「豊かな社会」について検証した。彼女によると、日本の指導者たちは、「モノとカネの豊かさ」しか信じていないという。「モノとカネ」が豊かになっても、社会悪や貧困が早急に解決されるものでもない。二十世紀も最後の十年を残すのみとなった一九九〇 (平成二年、その年の『国民生活白書』は、「人にやさしく豊かな社会」をその副題に掲げた。しかし、暉峻は、現実の社会は「ゆとりをいけにえにした豊かさ」の社会であるという。彼女は、真の豊かさを、「社会保障の充実」と労働時間短縮による「自由時間の増大」に求めている。「その国の豊かさは、最も困窮している人に対してどのような処遇をしているか」¹⁸⁾にかかっているという彼女の言葉に耳を傾ける必要がある。

これらの豊かさ論は、技術至上主義的な規範、社会的なエートスに裏打ちされた、効率一辺倒の社会を乗り越えるところに真の豊かさの可能性があるとする。それは、生活の質や社会資本の問題にも還元できる。日本人の労働時間や通勤時間の長さは、世界各国に比べて極端に長いとされる。通勤地獄などといわれるように、我が国の多くの労働者は、住宅事情の悪さなどとの関連で長距離通勤を余儀なくされる。しかも、満員電車でゆられて職場に着くときには疲労困憊という状況である。すでに、八〇年代の終わりには、西ドイツで実労働時間は週当たり三十一時間が実施されている。

三 社会変動の様相とその要因

1 社会変動の様相

これまで、現代社会と社会倫理の関係について問題としてきた。ここで本章の終わりに、社会変動の様相とその根本的な要因について簡単に記しておこう。ただし、社会変動は、正確に予測できるはずもないし、その変動の様相を「規則的」なものとしての確にとらえることはできない¹⁹⁾。

社会はそれ自身が、他者からの影響を受けずに「内部的」に変動する場合がある。一方、外社会からの「外部的」な影響によって、社会が変動する場合もある。

これらの社会変動のうち、第一に「内部的」変動は、社会そのものが抱えている様々な「要求水準と現実の状況との落差」を契機として、その落差を埋めようとすることに発する。一つの社会が、政治的に行き詰まる時には、その政権が変わって新しい政党が起され、それが政権を担っていく。飢餓の発生によって、住民が難民化し社会がおのずから滅亡する場合もある。第二に「外部的」変動は、外国の大国が小国を併合しようとして、攻撃を加える場合などを想定すればよい。この場合は、外部の力によって社会がもとの状態を持続しえない場合である。この「外部的」変動の場合しばしば問題になるのは、異文化との文化接触の問題である。日本の歴史を顧みると、蔵内数太が述べているように、近代以前のきわめて人間の移動が制限されていた時代にも、狩猟や人形芸能、宗教祈禱師などを仕事とした「流動集団」や流浪者が日本の各地を流動したという。人々は、流動することを通して、文化を地方に伝播し、「広域社会の文化的同質化」²⁰⁾や社会的統一に貢献したという。彼らは、近代以前の我が国の中央と地方の「社会的距離」を短くする働きをしたのである。同時に、様々な文化を移入された地域社会は、それにとまなびて上方の文化に接触し、社会変革のエネルギーを蓄えていったのである。

社会変動には、第三に社会が「全体社会」のレベルで変動する場合と、第四に「部分社会」すなわち全体社会を構成している部分的な要素である個々の集団のレベルの変動がある。一九一七年のロシア革命などは、ロシア帝国を「革命」によって滅亡させ、被支配者が支配者となった「全体社会」的な変革である。一九九〇年十月の東ドイツ滅亡とドイツ統一では、東ドイツという「全体社会」が、それ以前とはまったく異なる新しい政治体制に移行した。一方、部分的変革としては、すでに述べた全体社会のなかで起こる「工業化」「機械化」「都市化」「官僚制化」などをあげることができよう。ただし、これらは単発に推進されるのではなく、それぞれが相互に関連している。

部分社会の変動の例は、他にも衛星放送などの通信技術の急速な発展にともなう「コミュニケーション技術の高度化」「情報化」や「国際化」などをあげることができる。社会はまた、第五に「急速」に変動して行く場合と、逆に第六に「長時間」かけて、次第に変革していく場合もある。他には、第七に同一の文化形態を「循環」的に繰り返して行くような場合や、第八「社会進化」や「社会進歩」といわれるような、社会が次第に一方向的に成長・変動していく場合などが考えられる。あるいは、進歩とは逆に、第九に成立した社会が次第に「社会解体」にむかっている場合なども考えられる。

2 社会変動の要因

最後に、変動の要因について提示しておこう。その第一は、自然環境の変化にともなう「自然的要因」である。大木の年輪の調査で、気候の温暖と寒冷の変動が、社会の盛衰に関連していることが明らかにされている。地震によって、社会全体が滅亡する場合もある。第二は、「生物学的要因」である。十四世紀の末に、全ヨーロッパに蔓延したペストは、当時の全ヨーロッパ人口の四分の一を減少させ、中世ヨーロッパの封建制度の基礎とされる荘園制

度を解体させた。害虫の異常発生によって穀物収量が減少し、飢餓の発生によって社会が大きく変動する場合もある。これらの生物学的要因は直接に「人口の盛衰」に影響し、社会の変動に強いインパクトを与える。社会学者高田保馬（一八八三—一九七二）は、社会変動における人口の要因を特に重視した。ちなみに、彼は、社会変動に関連して、基礎社会において成員数の大きなものは次第に拡大し、その最小のものは次第に縮小するという「基礎社会の拡大縮小の法則」⁽²⁾を発表した。また、人口数最大と最小の中間に位置する「中間社会」は、次第に消失するという「中間社会消失の法則」や、基礎社会は次第にその結合度を弱め、機能的にも衰耗するという「基礎社会衰耗の法則」を提示した。

第三は、物質的な発明や発見およびそれに基づく「技術革新」による変動である。ジェームズ・ワット（James Watt, 1736-1819）は、十六世紀に考案された蒸気機関を一七七六年に大改良し、それが産業革命の原動力となったとされる。二十世紀も終わりに近い今日、通信技術の発達にともなう世界的な情報ネットワーク化が進み、世界は空間的距離を短くしている。第四は、「外社会の影響」による変動である。近年多くの人的・文化的な国際交流が推進されている。一九七〇年代以後、エスニシティ（ethnicity）という言葉が、しばしば世界的に用いられるようになってきた。それは、人種、民族、宗教や言語などの文化様式の違いを示す概念である。どの先進諸国を訪ねても、経済成長による労働力不足にともなう、多くの外国人労働者の問題が浮上している。世界各地で、民族主義的なナショナリズムの台頭による独立運動や、民族間対立による戦闘などが絶えず生起している。これら人種や民族を契機とした外部の集団との接触が社会変動をもたらすことは明らかである。他民族・他人種を単に自らとは異なる「異人」として、敵対的に対処することは許されない。

他にも、社会変動の要因は、数限りなく考えられる。最後に、第五として「社会や個人の意志」による変動をあ

げておこう。社会革命や社会改革が、たとえ初めは自然的な要因によって起こされたとしても、最終的には社会集団や人間の「意志」が大きな動因となることはいうまでもない。

注

- (1) 蔵内数太『蔵内数太著作集第一巻』関西学院大学生協出版部、一九七八年、第一部、三頁。
- (2) ロバート・ニスベット、南博訳『現代社会学入門（二）』講談社学術文庫、一九七七年、一七四頁。
- (3) 同書、二〇一—二頁。
- (4) Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, Presses Universitaires de France, 1976, pp. 97-99, 115-121, 244-256. 平山高次訳『道德と宗教の二源泉』岩波文庫、一九七八年、特に一一六—一一八、一二六—一二八、二八四—二八七頁参照。
- (5) Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*, 1946, First Tuttle edition, 1954, Charles E. Tuttle Company, pp. 222-223. 長谷川松次訳『菊と刀——日本文化の型——』社会思想社、現代教養文庫、一九六七年、特に第一〇章、二五七頁以下。
- (6) ルース・ベネディクト、尾高京子訳『文化の諸様式』中央公論社、一九五一年。米山俊直訳『文化の型』社会思想社、一九七三年参照。
- (7) フリードリッヒ・ニーチェ、秋山英夫訳『悲劇の誕生』岩波文庫、一九六六年参照。
- (8) マックス・ヴェーバー、大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店、一九八八年版、三〇六頁。
- (9) Erich Fromm, *Escape from Freedom*, Discus books/ Published by Avon, 1965, p. 173. 日高六郎訳『自由からの逃走』東京創元社、一九五一年、一六九頁。

- (10) テオドル・W・アドルノ、田中義久・矢沢修次郎・小林修一訳『権威主義的パーソナリティ』現代社会学大系第一二巻、青木書店、一九八〇年参照。
- (11) 佐和隆光『文化としての技術』岩波書店、一九九一年参照。
- (12) 福武直・濱島朗編『社会学』第二版、有斐閣、一九七五年。
- (13) 中村勝己『経済的合理性を越えて』みすず書房、一九八八年、二二頁。
- (14) ダニエル・ベル、内田忠夫・嘉治元郎・城塚登・馬場修一・村上泰亮・谷鳴喬四郎訳『脱工業社会の到来』上、下、ダイヤモンド社、一九七五年参照。
- (15) アルビン・トフラー、徳岡孝夫監訳『第三の波』中央公論社、一九八二年参照。
- (16) ジョン・K・ガルブレイス、鈴木哲太郎訳『豊かな社会』岩波書店、第四版、一九九〇年、三八一頁。
- (17) イヴァン・イリッチ、東洋・小澤周三訳『脱学校の社会』東京創元社、一九七七年参照。
- (18) 暉峻淑子『豊かさとは何か』岩波新書、一九八九年、二二五頁。
- (19) 富永健一『社会変動の理論——経済社会学的研究——』岩波書店、一九六五年参照。
- (20) 蔵内数太、前掲書、一九七八年、二五六―七頁。
- (21) 高田保馬『社会学概論』改版、岩波書店、一九七一年、二三二頁、以下「第五章 基礎社会の発達方向」参照、特に二二七、二四〇頁。

第二章 キリスト教社会学と社会倫理

一節 キリスト教社会学と社会倫理

一 キリスト教と社会学

1 連字符社会学

社会がいかに進展していくかを見極めるため、社会学的な手法を用いて社会の現状を分析することが多い。社会学の創始者といわれるオーギュスト・コント (Auguste Comte, 1798-1857) は、「予見するがために知る」「物事をなしうるために予見する」と語って、社会学の科学たる責任として、現実社会をありのままに観察すること、またその結果得られた知識によって将来への展望を開こうとした。現実を客観的にみることは、社会学のみならずいかなる科学にも共通するものである。マックス・ヴェーバー (Max Weber, 1864-1920) は、その論文「職業としての学問」⁽¹⁾のなかで、学問に「事実をして語らしめる」⁽²⁾ことが要請されると述べて、学問的知見に明晰性 Klarheit を与えることが教師の職分 Beruf であるとした。社会学も一社会科学として、事実判断が価値判断よりも優先すべきことはいうまでもない。社会学は、対象を厳密に観察し、客観的に把握しなければならないのである。

この社会学の認識の基本が、原理的には自然科学と同一の客観性を要求するものであるというとき、「社会学」の語の上に限定詞のついた社会学、いわゆる「連字符社会学」⁽³⁾はどのような特性をもつのであろう。たとえば、「連字符社会学」とは、宗教社会学、教育社会学、政治社会学等々である。これらの社会学は、一般に、宗教、教育、政治などの特殊な領域に、社会学の理論を応用する。したがって、「連字符社会学」は、方法論的には、社会学の科学性がそのまま適用されねばならないであろう。しかし、「連字符社会学」の特徴は、宗教学、教育学、政治学などの一般社会科学と、社会学の組み合わせであることによって、社会学固有の方法論とはまた異なった方法論も可能となる。宗教学には宗教学の、教育学には教育学の特殊な性格があろう。それにとりまう特殊な方法論が用いられることも理解できよう。しかし、基本的に用いられる方法は、科学としての方法である。

2 キリスト教社会学

たとえば一般社会科学としてのキリスト教学と社会学が組み合わされて「キリスト教社会学」が成立するとするなら、その特性は何であり、方法論はどのようなものとなるのであろう。そもそも「キリスト教学とは何か」と問うとしても、それに明解な答を与えることはできないであろう。とはいえ、キリスト教学が存在することは事実であり、それは、キリスト論、聖書論、教会史、使徒論など様々な部門にわたっている。それらの内容を、「キリスト教学」という一語で要約すること自体、不可能ということもできよう。しかし、「キリスト教社会学」は他の「連字符社会学」と同様に、社会科学の一ディシプリンとして存在している事実がある。また、キリスト教社会や教会、聖書などを社会的に考察するとき、その学問は「キリスト教社会学」と呼ばれるかもしれない。

確かに、ドイツの宗教学関係の権威ある事典『歴史と現代における宗教』(Die Religion in Geschichte und Gegenwart)⁽⁴⁾に、「キリスト教社会学」の項目は見当たらない。とはいえ、キリスト教学の領域を社会的に考察する社会

学も成立するといえるのではないだろうか。また、社会をキリスト教の視点からみた研究も、実際に存在している。

3 キリスト教社会学とキリスト教社会倫理

社会倫理学・キリスト教哲学の山中良知(一九一六―七七)は、『聖書における労働の意義』⁽⁵⁾という著作において、社会のなかにおける労働の問題をキリスト教の立場から反省しようとした。キリスト教の側から社会的労働を考察したこの種の研究は、数え上げれば限りがないであろう。一般に、キリスト教社会倫理学の関連の諸学科は、すべて社会をキリスト教の立場からみたものであるということもできよう。キリスト教を社会学の立場から考察したもののとしては、たとえば宗教社会学の重要な分野として、西洋キリスト教の状況分析がある。ブライアン・R・ウィルソン(Bryan R. Wilson, 1926-)⁽⁶⁾やトーマス・ルックマン(Thomas Luckmann, 1927-)⁽⁷⁾は、「世俗化過程」「教会関与率」「宗教の私化」等の分析を通じて、キリスト教社会を社会的に考察した。その他、現代の社会にあっても、福音伝道をいかに進めるかなど、キリスト教圏において不可欠な問題も、社会学の視点を導入することによって大いなる力が与えられるであろう。ヴェーバー⁽⁸⁾は、キリスト教社会、特にピューリタンの社会に固有にみられる特質と、社会の経済的特質の相互作用を明らかにした。これも、社会学的なキリスト教会の分析で、「キリスト教社会学」と呼ぶことができよう。

以上のような例をみれば、キリスト教学と社会学の交流に基づく一つの分野を、「キリスト教社会学」と呼んで、その分野の成立を宣言することができるだろう。もちろん、「キリスト教社会学」も、社会学に関連した一つの社会科学として、明晰性を目標としなければならない。しかし、宗教現象一般においてそうであるように、キリスト教も数量的な視点で計測できない部分が多くあろう。その部分を客観的に考察することが、重視されるべきであろうが、単に量的測定だけでなく、他にもキリスト教の社会を分析する方法論を見出せないかという問題が浮かび上がった。

てくる。

筆者は、以前より、キリスト教の倫理や、キリスト教会を社会学の視点で考察したいと思っていた。また、キリスト教の視点から、社会を問題にしてみたいと考えていた。そのために、キリスト教の視点をもって、社会を考察している諸著作に関心を抱いてきた。その問題関心の延長線上に本書の全章は存在している。本節では、特に「キリスト教社会学」として存在する既存の一部文献を検討し、その研究領域、内容、あるいは方法論をその論点に基づいて紹介しながら、「キリスト教社会学」の方法論的特性を検討したい。したがって、本章一節は、実際にキリスト教の社会を調査分析したものではなく、本章二節以降の分析のための序論的予備的作業として位置付けようとするものである。

二 アーサー・J・ペンティの『基督教社会学』

1 アーサー・J・ペンティの『基督教社会学』

手に取ることのできるキリスト教社会学関係の著作は多くあろうが、その名称そのものを表題とするものはあまりみることができない。そのようななかにあつて、筆者が捜し出したものに、アーサー・J・ペンティ (Arthur J. Pentz, 1875-) の『基督教社会学』がある。この原名は *Towards a Christian Sociology* であり、関西学院旧制専門部高等商業学部教授であつた北野大吉訳で一九二五年に訳書が刊行されている⁽⁹⁾。著者ペンティについては、本書の「訳者序文」から推測するしかできないが、イギリスの「中世主義者」であり、「中世ギルドに共鳴」⁽¹⁰⁾、「飽く迄中世主義者の立場を固持して機械生産に鋭き批判」⁽¹¹⁾を与えた文明史家の一人と考えてよからう。また、訳者は、ペンティは「現今資本主義社会の有ゆる病源を、この大規模生産の内に求め」⁽¹²⁾、この中世の「基督教の内に有力なる社

会学上の原理を認めざるを得なかつた」⁽¹³⁾と紹介している。他に、訳者は、「彼は精神主義に於て物質主義にも劣らざる重要さを認むるの結果、マルクス派の唯物論的社会改造論には早くより反対する所であつた」⁽¹⁴⁾と解説し、ペンティが「マルクス主義に対する反抗」⁽¹⁵⁾として「基督教社会学としての体系を樹立せんとして研究を続け」⁽¹⁶⁾、その結果がこの著作に結実したと述べている。

2 アーサー・J・ペンティの研究対象

ところで、このペンティの『基督教社会学』の内容とは、どのようなものであつたのだろうか。キリスト教社会学の研究対象の一面をよく示していると思われるので、この著作の内容を目次にそつて検討してみよう。ペンティはまず、第一章で「社会主義と基督教」というテーマを掲げている。その内容細目は、訳者により「目次」のなかを示されている。それを見るだけでも、その一章の内容は、ある程度理解可能であらう。すなわち、「社会改造に於ける基督教と社会主義」「二者の妥協は不可能」「社会主義政策の失敗」「ボルシェビクスの経験」「獨逸と伊國に於ける社会主義者の失敗」「これら失敗に依つて社会主義政策に変化を来したか」「社会主義政策失敗の原因」「社会主義経済学説と道德的衝動との結合が必要」「基督教に帰れ」「基督教受理に伴う危険」とある。訳書の第一章全体から、著者ペンティがマルクスの唯物論に反対の立場を取っていることが読み取れる⁽¹⁷⁾。しかし、ペンティは、唯物論を排して単に精神論を重んじるだけではない。彼は、「新社会秩序を創造せんとする努力に於て必要なことは、精神的価値という屋根から考案して、物質的問題という土台から建てかけることである」⁽¹⁸⁾と述べている。このように、彼が、キリスト教的な真理を重んじることはいうまでもなく、社会主義にも一面の真理のあることを理解すべきであるとしている⁽¹⁹⁾。

3 キリスト教社会改良とキリスト教社会倫理

この著書の翻訳が出版された年は、一九二五（大正一四）年である。この当時、我が国では、キリスト教社会運動の賀川豊彦（一八八八—一九六〇）が『死線を越えて』を一九二〇（大正九）年に、京都山科に一燈園を組織し若者たちに大きな影響を与えた西田天香（一八七二—一九六八）が『懺悔の生活』を一九二二（大正一〇）年に出版し、両者ともベストセラーとして読者に受け入れられている。この時代は、第一次世界大戦後の経済不安のなかで、貧富の差が増大し、社会改良が叫ばれた時代でもある。代表的な社会改良家としては、ただちに賀川豊彦を想起するが、ペンティーの著作の第一章には、目次の内容を詳しく示したように、キリスト教社会改良という視点が導入されている。

ペンティーは、第二章「社会主義と前進の観念」においても、同じく社会改良の問題を取り扱っている。第三章では「神の王国」、第四章「神の王国に於ける生活」においては、「基督は物的生活を軽視しない」、あるいは「現今文明の救済者としての基督教の性質」などを目次の項目にあげている。また、その他の章における内容は、「社会と共同心」「教会と兄弟関係」「法律の必要」「中世の社会組織」「中世は何故に衰微したるか」「民法と自然法」「通貨とギルド」「公正且つ一定なる価格」「利子の排除」「統制的ならびに生産ギルド」「財産と機能」「産業主義の崩壊」「機械と再分業」「労働に於ける基礎」「科学と文明」などである。この一つ一つの項目を詳細に検討すると、それらは社会学の対象となる。この著作が、その名称「基督教社会学」から「基督教」を省いて社会学の書物であるといっても、さしつかえないと考えられる。

また、この著作の内容を项目的に羅列するにとどまったが、立ち入って細かく検討すれば、キリスト教社会倫理的な内容になっていることを発見する。たとえば、ペンティーは、「基督教社会学が如何なる基礎に置かれなくては

ならぬか」という問を設定し、「それは神と隣人に対する愛の相互依存の上に置かれる」と述べている。また「神との正しき関係は人々との正しき関係のために必要であり、人々との正しき関係は神との正しき関係のために必要である」と述べている。これらの視点は、聖書が述べるキリスト教の倫理の最も重要な視点である。第一に神に仕え、第二に隣人に仕えることはキリスト教の根本原則である。また、神との正しき関係を結ぶことは、人々との正しき関係を結ぶことと相即的關係にある。他に、ペンティーは「兄弟関係は正義の基礎の上に置かれなければならない」などと指摘している。これらから、ペンティーが福音の原理に基づくキリスト教倫理の構築を意図していたことを、みてとることができる。したがって、これらの諸点より、この著作は名称こそ「基督教社会学」であるが、キリスト教社会倫理を内容としたものであると指摘することも可能である。

以上、ペンティーの『基督教社会学』の研究対象領域を示し、その内容を検討した。そのことから、彼の「基督教社会学」は、キリスト教社会改良、あるいはキリスト教社会倫理の樹立を特色としたものであると要約することができる。筆者は、このペンティーの著作以外に、「基督教社会学」の表題をもつ著作を多くは知らない。とはいえ、この著作が、少なくとも二十世紀初期の作品という制約はあるものの、著者のキリスト者としての社会に対する立場が表明されていると理解することができる。「基督教社会学」そのものの名称をもつ著作の内容を概観したことによって、ある程度は「キリスト教社会学」の内容が明らかになったであろう。

三 エーミール・ハインリッヒ・ブルナーの『正義』とキリスト教社会学

1 エーミール・ハインリッヒ・ブルナーのキリスト教社会学

エーミール・ハインリッヒ・ブルナー (Emile Heinrich Brunner, 1889-1966) は、スイス生まれ、チューリッヒ

大学神学部で組織神学、実践神学の教授として活躍した神学者である。彼は、母国はもちろん、米国のプリンストン大学、我が国では一九五三―五五年に国際キリスト教大学で教鞭をとり、我が国においてもなじみ深い弁証法神学者である。我々は、このブルンナーの諸著作を、日本語によっても広く読むことができる。そのなかに、『正義——社会秩序の基本原理に就いて』⁽²⁶⁾という大著が含まれている。その著の「日本訳への序言」のなかで、彼は、「本書に於て一つのキリスト教社会学を、しかも、人々がキリスト教の信仰から遠く隔たっている場合にも、なおその妥当性を有し、確証され得るようなキリスト教社会学を、展開せんがための最初の試みが為された」⁽²⁷⁾（傍点筆者）と述べている。彼は「キリスト教社会学」の語を用い、『正義（Gerechtigkeit）』（一九四三年）が、キリスト教社会学の試みであることを宣言している。続いて、この著書の特質を明記して、「本書は神学書と言うよりも、寧ろ一人のキリスト教思想家の政治的著述」⁽²⁸⁾と規定している。

ブルンナーが、この書をキリスト教社会学の試みであるとするとき、彼自身は何をもつてキリスト教社会学を意図していたのであろう。彼自身、その著の序言のなかで、「そもそも正義とは何か」という問題設定をして、正義に関する無自覚的な時代的特質に対して憂いを懐いている。この著作は、アドルフ・ヒトラー（Adolf Hitler, 1889-1945）の全体主義の時代に書かれ、一九四三年に出版されている。彼は、その当時の、「総体的な秩序構造が根底から動揺しているばかりでなく、一体何が正しいかを思惟するに当って全く方向を見失っている」⁽³⁰⁾時代にあつて、一つの社会的な方向性を指し示そうとしたことを述べている。その社会的方向性を求めながら、彼が「キリスト教社会学」という語を用いて、この『正義』という著書を書いたのであり、そのためにこの著書の内容は、我々がキリスト教社会学の特性を問題にするときに、多くの示唆を与えてくれるであろう。

2 エーミール・ハイน์リッヒ・ブルンナーの正義

さて、その『正義』の内容はいかなるものであろうか。ブルンナーは、「序論」および「第一部基礎論」において、諸論の内容を披瀝している。第一章「ヨーロッパに於ける正義の理念の崩壊」において、「二千年にわたって西洋の有している正義の理念」⁽³¹⁾が、「啓蒙時代」、「ロマンチズム時代」また「一九世紀の実証主義」を経て、「二〇世紀初頭に至り、法が徹底的に形式化されるにつれて、正義の理念は全く解消された」⁽³²⁾ことに触れている。そして、このような状況の極致が全体主義国家であると結論付けている。ここに彼が示そうとしていることは、結局「法秩序が危機にひんしている事態そのもの」⁽³³⁾を認識し、その危機を克服し、「新しい建設をどのように為すべきか」⁽³⁴⁾という問に答えることなのである。そこに、「第一部基礎論」が展開される。

彼の主張は、正義に基づいて、「公正とは何であるかを明らかにすることによって」⁽³⁵⁾新しい秩序の建設を企図することなのである。単純な理解かもしれないが、この新しい秩序建設の試みを、彼のいう「キリスト教社会学」の展開の一つの特性と理解することができるであろう。それは、キリスト教の社会倫理を、この世に打ち立てることに他ならない。彼にとつての「キリスト教社会学」の試みは、「キリスト教社会倫理学」の試みでもある。

3 地上的秩序と福音の原理

また、ブルンナーが問題にする正義は、「信仰の正義」ではなくて、地上的秩序の正義⁽³⁶⁾であり、「キリスト教神学の詞の中の、いわゆる世俗的正義」に他ならない⁽³⁷⁾のである。彼は、正義を論じるに際して、「正しい教師」「正しい批評家」「正しい税法」「正しい国家秩序」「正当な賃金」「正当な刑罰」「正当な或は不当な物財の分配」「正当な法律」「正当或は不当な社会秩序」⁽³⁸⁾などを議論の展開の領域に指定している。それは『正義』第三章「正義の場」においても、「故に正義の理念は、人格倫理ではなく、むしろ秩序或は制度の倫理に属する」⁽³⁹⁾と語り、彼の論が形

而上学的、神学的な正義ではなく、「法の理念と切り離され得ない」⁽⁴⁰⁾ 現実的なものであることを示している。ここに、彼が「キリスト教思想家の政治的著述」と語った理由も明らかになる。

要するに、ブルンナーは、社会の秩序という視点から、現実社会に重心を置いて正義を取り扱おうとしているのである。また一方、彼は「正義は相対的であると言うような命題の上に、正しい社会秩序を建設することは不可能と言わねばならぬ」⁽⁴¹⁾と述べている。彼は、「キリスト教的正義の理念は、西洋に於ける正義の規範の形成にとって重要な役割を占めている」⁽⁴²⁾（傍点筆者）ということも意識している。そのことは、第一には、彼のキリスト教社会学が、この世の疲弊した社会に新秩序を建設するという意味において、地上的な正義を対象としているということと結びつく。第二に、彼は、その地上的な正義を越える存在としてのキリスト教的な「愛」を意識し、その「愛」に基づく福音の原理による新秩序建設、正義を意図しているということである。彼が、第一章の「正義と愛」の項で明らかにしているように、「正義の本質と愛の本質とは根本的に異なっているのではあるが、しかもなお唯一の神より来るものとして最も密接に結びついている」⁽⁴³⁾と、述べている通りである。ブルンナーの主張は、この世の秩序を再建することを目指しながら、しかも最終的には、聖書の神を意識した神秩序の建設にあることを、我々は読み取ることができる。

4 エーミール・ハインリッヒ・ブルンナーのキリスト教社会学倫理

次に、ブルンナーは、「第二部各論」において、実際の社会秩序について「家庭の正しき秩序」「経済の正しき秩序」「群衆人間と、正しき社会秩序」「国家の正しき秩序」「正しき国際秩序」など具体的に社会秩序をいかに建設していくべきかを論じている。これらの議論は、まさにキリスト教社会学倫理の問題である。詳細に検討することはできないが、共通していえることはそれぞれの秩序が「神の創造秩序の中に基礎づけられている」⁽⁴⁴⁾という視点から

論じられている。ブルンナーは、第二部の結論の箇所で、「正義が本当に真剣にとりあげられるのはただ、正義よりもなお高い或ものが知られているその時のみである。それこそ愛に他ならない」⁽⁴⁵⁾と述べている。彼は、正義は神の霊自身との人間の触れ合いにおいてのみ可能となることを明記している。それは、ブルンナーが、この世の秩序を神の秩序とみているからであり、この事実からして、彼のキリスト教社会学倫理の構築は、神学的な、聖書的な創造の秩序との関連性をもつといえよう。

経済学者でキリスト教の伝道者でもあった『正義』の訳者酒枝義旗（一八九八—一九八二）は、この『正義』の内容を、「福音的信仰を通して理解されている神の支配の事実、社会生活に対し果して現実的な意義を有するかどうかと言うことである」⁽⁴⁷⁾と結論付けている。しかし、ブルンナーが、キリスト教社会学としてこの著書を通じて企図したことは、「この現実の社会の在りかた進みかたが、神の創造秩序に適合して実現されているか、少なくとも、それつつあるかどうかと言う問題」⁽⁴⁸⁾を現実社会に即して検証することであった。それは、その検証の上にたって、キリスト教社会学倫理をこの世の現実の社会の上に樹立し、キリスト教の秩序を建設することにあつた。その具体的検証の対象が、「第二部各論」で取り扱っている「家庭」や「経済秩序」「国家」であり、これらの上に、新しいキリスト教的な秩序を打ち立てようとしたのである。

このようにみると、先述の通り、ペンティーの社会改良的な立場に比べ、ブルンナーの立場は、「正義」という概念を媒介しながら、神学者、牧師としての自己の立場をもって、もつと積極的にキリスト教社会学倫理を打ち立てようとしたことができる。それも、神の創造の原理、規範としての正義に社会を照らして、この地上の国に新しい福音的秩序、キリスト教社会学倫理を立てていこうとしたのである。この意味において、ブルンナーの立場は、キリスト教社会学の樹立、まさにキリスト教を機軸とした現実分析と秩序の樹立、を目指したキリスト教

倫理の構築にあったといえよう。

四 ハイנטツ・デイトリッヒ・ヴェントラントの社会倫理学

1 ハイנטツ・デイトリッヒ・ヴェントラントの「社会倫理学入門」

ドイツの新約学者・社会倫理学者ハイנטツ・デイトリッヒ・ヴェントラント (Heinz-Dietrich Wendland, 1900-) は、ハイデルベルク大学私講師から、キール大学を経て、ミュンスター大学新約学の教授となり、「キリスト教社会論 (Die christliche Gesellschaftswissenschaft)⁽⁴⁹⁾」を講じていたようである。

彼の数多くの著作のなかに、『Einführung in die Soziallehre⁽⁵⁰⁾』がある。これは、邦訳すれば「社会倫理学入門⁽⁵¹⁾」となる。この著作は、ヴェントラントの「キリスト教社会論」と「キリスト教社会倫理」の立場をよく示している。彼は、社会倫理は、社会に対する危機意識をもち、社会関係の批判的分析を前提としてしていると述べている。⁽⁵²⁾ 彼は、社会倫理が、現実の社会の具体的な社会的必要や課題に関係していることを、まず明らかにする。この視点に立つて、彼の社会倫理学は、人間や社会の諸制度をいかに認識すべきかという論点から、社会制度を実際に把握することの重要性を説く。社会の現実認識の重要性は、社会学的な調査手法の基本である。たとえば、彼は、制度には、家庭・結婚などが含まれるゲマインシャフトと企業社会などが含まれるゲゼルシャフトが存在し、それぞれに実現すべき倫理的な要求をもっているという。彼のこれらの視点は、キリスト教をとりまいていて社会が大きな変化を遂げてきていること、特にフランス革命以来、キリスト教倫理に大きな変化が与えられたことを指摘している。このような時代にあつて、彼は、状況主義的倫理を取り入れるのではなく、常に不動の原理としての福音に従つて、現実を正確に把握し、様々な危機的状況を克服していこうとしたのである。⁽⁵⁴⁾

2 危機意識と社会倫理

筆者は、キリスト教社会学の方法論を問題にする際、重視すべきものを、このヴェントラントの視点から教えられた。それは、ヴェントラントが、まず社会の危機の現実を具体的に観察し、そこに社会倫理を打ち立てようとしたところにある。その方法論は、オーギュスト・コントのいうような現実認識を経てエーミール・ハインリッヒ・ブルナーにみられたような、新しい秩序ある社会を建設していこうとする方法と類似している。新しい秩序は、ヴェントラントにとっては、もちろんキリスト教的な秩序である。つまり、彼は社会倫理の主要な概念として、「キリスト教フマニスムス」という概念を導入し、それによって人間を神と隣人に会わせ、その人間に完全な自由と完成された人間性を求める究極的な使命に直面させ、疎外された人間の本质を認識させることによって、新しい社会を建設しようとする。⁽⁵⁵⁾ キリスト教の視点によって、福音にかなう社会を現実化しようとしたのである。

3 不動の原理としての福音

彼は、この著作において、他に「近代社会に対する教会の態度」や政治社会学的な法や権力の問題、経済倫理の諸問題、キリスト教と社会との葛藤など、キリスト教社会のなかにある様々な問題に光を当てている。その視点は、新約学者として福音を基礎にする視点である。彼は、時代を超えて不変な不動の原理としての福音を媒介にして社会をみようとする。その上に、その原理にかなった社会を実現していこうとするのである。

これらの視点は、先に述べたペンテイやブルナーの両者ともにみられるもので、それは、要約するなら現実を明確に分析するとともに、その上に様々な山積する問題・危機を聖書の福音の原理に照らして処理するという方法である。しかも、ヴェントラントは、福音の純粋性を保つことの重要性を指摘しながらも、そのみに集中し社会の現実を見ようとしないう危険性を十分に認識している。つまり、彼は、福音の純粋性をあくまでも保持しながら、

社会から目を背けることの危険性を察知していた。それは、彼が生きたドイツの時代を反映しているであろう。彼は、福音と社会の両面を重要視するのである。⁽⁵⁶⁾これらの点は、現実の社会を明確に認識し、その上にキリスト教の原理に照らして、社会の秩序を模索していくというキリスト教社会学やキリスト教倫理学を企図する際に、十二分に考慮すべき事柄であろう。社会の現実を事実即してありのままに把握することは、社会学の学問的特性である。一方、社会学的な現実分析に立って、そこに存在する社会の倫理を問い返していくのが、社会倫理学の基本的課題であろう。さらに、そこにキリスト教の視点を導入するときに、キリスト教倫理が問題となってくる。それは、現実の社会を分析し、現実に存在する社会の危機を認識し、その危機の上に、福音を適用しようとするヴェントラントの手法そのものである。このようなヴェントラントの取り組みは、キリスト教社会学の試み、またキリスト教社会倫理学の試みのよき例であると考ええる。

4 社会変動とキリスト教社会倫理

ところで、ベンティ、ブルナー、ヴェントラントとも、ともに神の創造の秩序を注意深く問題とする。しかし、なかでも、ヴェントラントの立場に多少の方法論的な特徴が浮かび上がる。

彼は、その著『キリスト教社会倫理概説』において明言しているように、「神が人類にその維持と秩序のために与えられた組織という概念を歴史的に把握することが決定的に重要である」⁽⁵⁷⁾という。すなわち、彼は、「社会倫理の基礎付けにかかわる問題性」として、単に「世界の維持 [conservatio mundi]・人類の維持・国家の維持・人間社会の維持に関心をもつ」⁽⁵⁸⁾だけというような単純な「秩序維持論」には限界があるとする。彼は、「神学的にあらかじめ装填されない、制度について事実即した、歴史的・社会的概念」⁽⁵⁹⁾を重視することの重要性を指摘している。彼によれば、福音の真理は不変であるが、この世の現実社会は常に変化しているものであり、キリスト教社会倫理的な視点

からの社会の分析にも、そのような社会変動論的な視点が加味されるべきであるというのである。したがって、彼は、社会の危機を「事実即して」、社会変動論的な視点において認識することを重視する。彼は、そのために、「国家―結婚―労働―経済」⁽⁶⁰⁾という一連の変動しつつある諸制度の分析を重要視する。彼は、「制度概念によってわれわれは、これらの社会政治的諸秩序の問題においてただ単に現実的かつ歴史的に思考することができるだけでなく、それによってわれわれはキリスト教的・社会的・政治的思考の保守主義的・反動的・存在支配的麻痺状態の軌道からも解き放たれうる」⁽⁶¹⁾（傍点筆者）と述べている。また、実際に、彼は社会を認識するにあたって、過去・現在・未来にわたって社会を問題にしようとし、過去を踏まえた上で、将来に來るべき社会の主題 *Leitbilder* を示している。⁽⁶²⁾彼の「社会倫理における世俗化の問題」⁽⁶³⁾にしても、「自然法の問題」⁽⁶⁴⁾にしても、彼は常に歴史的な考察を加え、社会が静態的なものでないことを熟知している。

ヴェントラントにとっては、「社会の諸制度は開かれ、可動であり、変わりうる」⁽⁶⁵⁾ものなのである。彼は、社会の諸組織と制度が、「人間にふさわしい存在と社会のために、…（中略）…、その新秩序と変革という観点からも見られなければならない」と述べている。彼は、社会の諸制度が「歴史的・機能的」⁽⁶⁷⁾に把握されねばならないと主張する。

これらの社会変動論的な視点は、社会学の必要条件である。社会は、静態的なものではない。彼は、社会が動態的なものである以上、その変動論的な視点によって、彼のいう社会的な危機状態にキリスト教社会倫理を打ち立てようとしたのである。この点こそ、「キリスト教社会論者としての彼の最大特徴ではないだろうか。彼は、「制度」の分析を、社会分析の主題に置いているが、その制度分析も、第一章三節でも問題にしたように、現実の社会構造の分析にとって、不可欠のことであろう。これらのヴェントラントの視角は、キリスト教社会学の学問的可能性に

とっても、重要な問題点として指摘されるべきであろう。ただ、一点付言するなら、彼が、不動の原理としての福音を前提として新しい社会倫理を構築するという場合、あまりに変動的視点を強調すると、状況主義的倫理という社会迎合的な倫理の樹立ともなりかねないという問題が残る。キリスト教の視点から社会の現実を把握し、福音の原理に照らして社会を再構築していくという営みを、キリスト教社会学とするなら、その問題は、不動の原理対状況主義的倫理というキリスト教倫理の重要な問題を含んでいることになる。

次に、社会制度の一つ、労働あるいは職業について考察したドイツの神学者・社会学者で、後に社会学研究に重点を移したカール・ドUNKマン (Karl Dunkmann, 1868-1932) の諸説を紹介し、さらにキリスト教社会学の可能性を探ってみたい。

五 カール・ドUNKマンの職業論

1 カール・ドUNKマンの職業論

カール・ドUNKマンは、もとは神学者として出発している。彼の社会学は「応用社会学」という言葉で形容されてきたが、そのなかに一九二二年刊行の *Die Lehre vom Beruf* ⁽⁶⁸⁾ がある。この著作は、職業を問題にする場合の基本的な視角を提供してくれる。

ところで、日本の職業社会学の尾高邦雄 (一九〇八-) は、その著『職業社会学』⁽⁶⁹⁾ で、ドUNKマンの前掲書を紹介している。尾高は、この書について、「二部に分かれ、第一部は『職業史』と題して職業観の歴史を述べ、これが第二部の前提となっている。第二部は、『職業概念』、『職業の分化』、『才能の分化』、及び『職業理想の実現』の四章に分かれ、…(中略)…。著者の興味はむしろ第一部の『職業史』にあるものの如く、又著者みずからの職業観も

実質的には既にここに示されていると見ることができる⁽⁷⁰⁾と述べている。

この文献を取り上げたのは、ドUNKマンの職業研究の対象とするドイツ語の *Beruf* が、ドイツの宗教改革者マルティン・ルター (Martin Luther, 1483-1546) が聖書翻訳によって取り入れた *Beruf* であるからである。元来、この *Beruf* 職業の意味が聖書的な意味をもっている⁽⁷¹⁾のであり、ルターが「神への柔順のうちに生起する労働は、キリスト者にとっては、神によって命令された存在であり、キリスト者の神への応答であり、ここから、このような労働をベールフとして述べた⁽⁷²⁾」⁽⁷¹⁾ということは、周知の事実である。*Beruf* が、我が国においても、単に職業というより、キリスト教的な「召命」または「天職」という語に訳される通りである。ドUNKマンは、この *Beruf* の意味を熟知している。彼は、社会学研究者として立つ前は神学者であり、彼の社会的な職業研究が、キリスト教の影響を受けていたことは明らかである。まず、彼の職業論については、その出発点が神学者である⁽⁷³⁾ということを明確に認識しておかねばならない。

2 *Beruf* の宗教的系譜

たとえば、ドUNKマンは、その著の第一部「職業史」のなかで、職業観を歴史的に問い返している。そこでは、彼は、第一に問題となるのは、*Beruf* の宗教的系譜であり、ルターの聖書翻訳のこと、また第二にそれが使徒パウロ的な純粹な宗教的召命に基づいているものであり、そのルターのいう意味を考える限り、職業の宗教的観点は、人間の利害とは無関係であり、ただ「神の知恵」にのみ委ねられたものであると指摘している⁽⁷⁴⁾。すなわち、ドUNKマンは職業を問題にするに当たって、キリスト教の職業観を一つの原型とみ、それをもとに自論を展開する。彼は、キリスト教の視点を基調に職業観を分析していくのである。

また、彼は、社会学者として、職業を冷静な視点で没価値的に観察していくことも怠らない。要するに、現実社会⁽⁷⁵⁾

の職業の特質は、「経済的生産に役立つ、営利労働と解され⁽⁷⁴⁾」「単に、生計を得るための経済活動として」定義され⁽⁷⁵⁾るとする。彼は、諸個人は、社会の要求に適応するという意味においてのみ職業に従事することになったと指摘している。つまり、事実を事実として認識することは、社会学にとって基本であるが、彼は労働の実態の認識にたつて、彼の職業論を展開する。彼の社会分析が、既存の社会学者の研究に基礎を置いている⁽⁷⁶⁾ことも、想起すべきである。それは、彼が、社会学とは「人間社会を対象としている科学」と規定し、その対象を具体的に「人間の共同生活⁽⁷⁸⁾」⁽⁷⁹⁾と述べている通りである。「人間社会とは何か」という問題についての答は、社会学のみによって可能であると述べている。この点において、職業の問題は「人間の共同生活」と密接に関連しており、職業は「社会学的にのみ研究されねばならない⁽⁸⁰⁾」という彼の視点も間違いではないであろう。

3 カール・ドゥンクマンとゲマインシャフト

このドゥンクマンの社会学研究の基礎論は、ドイツの社会学者フェルディナント・テンニース(Ferdinand Tönnies, 1855-1936)の『ゲマインシャフトとゲゼルシャフト』(一八八七年)である。テンニースは、社会学的に人間の共同生活を理念化するなら、二つの基本的に異なった様式または型式に分けられるとして、社会をゲマインシャフト、ゲゼルシャフトに分類した。彼は、また、ゲゼルシャフトの組織的内部機構の複雑性を指摘し、それは「近代の経済生活こそゲゼルシャフトの最も発達した形式⁽⁸¹⁾」であり、一方ゲマインシャフトは、その目的は、有機体の一つの個として「生」を表現するものである⁽⁸²⁾という。この社会は、家族に代表される。ドゥンクマンは、ヴェントラントにもみられたように、特に家族を重んじており、それは経済生活の源泉であり、安住の地であると繰り返し述べている。

それは、彼が社会制度として、家族が社会の基礎であり、そのなかに社会の「職業危機⁽⁸³⁾」(Berufskrisis)を克服

する道をみていたからであろう。ドゥンクマンは、「職業はゲマインシャフトの機能であり、職業はゲマインシャフトから離れて決して存在しえない⁽⁸⁴⁾」のであり、ゲマインシャフトとの関係で機能するというのである。つまり、この点は、彼が、なぜこの『職業社会学』を書いたのかという問題とも関連してくる。彼は、現実存在している「職業危機」の克服は、ルターの指摘するようなベールフという意識なしには解決できないと考たのである。彼は、その「職業危機」が単に「社会的なまた経済的な危機⁽⁸⁵⁾」を超えたものであったことを認識していたからであろう。それは、彼が、真のベールフは、ゲマインシャフトのなかにのみ存在すると考えたことに関連する。彼は、ゲゼルシャフトの進展する現実社会において、ゲマインシャフトをゲゼルシャフトのなかに導くことによって、「職業危機」を克服しようとする。彼によると、人間は、真のベールフの機能するゲマインシャフトにおいて、その職業を通して生きるものなのである。

4 カール・ドゥンクマンの職業倫理

ドゥンクマンが、社会的な共同体論との関連をもつて、社会、特に職業をみている一例を示した。彼にとっては、この世の中に、「内的な神の命令に基づく⁽⁸⁶⁾」職業観が存在すべきであり、そのような職業観においてこそ、人間は自己実現をも可能とすることができるのである。したがって、彼は、様々な問題を含んだ現実社会の機械的、形式的な状況にあつて、「職業倫理(Berufsethik)」が問い直されねばならないという。彼にとって、職業の分析は、「職業危機」の社会的状況において、キリスト教的な視点で「職業倫理」の復興を意図したものであるということができよう。職業、あるいは労働が、社会にとって不可決の要素であるだけに、ドゥンクマンの職業分析は、キリスト教社会倫理の立場から社会を問題にする手法を、示唆している。

六 エルンスト・トレルチの社会学的視角と社会倫理

1 キリスト教的視座と社会論

これまで、キリスト教的視座から社会論を展開している思想家の特質を紹介してきた。その過程において、いふんかは、キリスト教社会学の方法と呼ぶにふさわしい視点が浮かび上がったと考えられる。

その共通点は、第一に、いずれも社会をキリスト者の立場から再考していること、第二に、現代の社会を客観的に認識し、その危機的状况を冷静に判断しようとしていること、第三にこの現実社会を踏まえて、そこに新しい倫理を構築しようとしていることである。これらの三点については、多少の相違はあるとはいえ、共通してみてとることが出来る。言い換えるなら、第一の点は、社会は不動の原理としての福音の原理のなかにあるのであり、第二の点の社会の現実分析の結果を、その原理に照射して、そこに第三点である新しい倫理を打ち立てようとしていると理解できないであろうか。

さて、社会的な視点をより強く提示し、キリスト教社会論をも広く展開した社会学的遺産には、マックス・ウェーバーの「宗教社会学」やドイツのプロテスタント神学者で宗教社会学者エルンスト・トレルチ (Ernst Troeltsch, 1865-1923) の「キリスト教社会教説」などがあげられるであろう。トレルチの視点は、ウェーバーにも大きな影響を与えたといわれている。この両者を扱うことは、本節の課題ではないが、ここでトレルチの社会論、特に彼の「ルネサンスと宗教改革」⁽⁸⁷⁾を一部考察してみよう。なぜ、この論文を取り上げたかについては、これまで本節で問題にしてきたキリスト教社会論を、まとめることにもなると考えるからである。また、この論文は、トレルチの「キリスト教社会教説」のなかでも、特に重要な論文といわれており、筆者の企図するキリスト教社会学・キリスト教社会倫理学に示唆を与えてくれると確信するからである。

2 エルンスト・トレルチの「ルネサンスと宗教改革」

この論文の邦訳者で、ウェーバーやトレルチの研究者内田芳明 (一九三二) のいうように、トレルチの問題意識は、「現代の文化的・宗教的全体状況を認識し、この歴史の複雑にからみ合う内部分析からキリスト教の将来における発展可能性を把握しようとする志向」⁽⁸⁸⁾にあるという。以下、トレルチの「ルネサンスと宗教改革」から、彼のキリスト教社会論を学びたい。

トレルチは、ドイツの哲學家ウィルヘルム・ヴィンデルバント (Wilhelm Windelband, 1848-1915) が、その『近世哲学史』で述べているように、「一般ルネサンスのなかの一つの部分現象」⁽⁸⁹⁾として宗教改革を理解する立場に鋭く反対する。トレルチは、確かに、「二つの運動の間に」ある種の親和力と接触可能性⁽⁹⁰⁾が存在していることを見抜いた上で、またその二者の相違を明確にする。つまり、ルネサンスは「汎理性」主義的であり、「大宇宙も小宇宙も新しい光のなかに現われ、そして小宇宙のとりわけ自己理解からあらゆる認識が生じ、小宇宙のくもりなき自己表現からあらゆる芸術は起る、という思想」⁽⁹¹⁾と規定する。一方、宗教改革の精神は、「聖書に、またキリストにおける罪の赦しの言葉」⁽⁹²⁾によって裏打ちされた「キリスト教的諸契機の若返りなのであり先鋭化」⁽⁹³⁾であるとする。

トレルチは、この「ルネサンスと宗教改革との精神的構造の内奥にまでおよぶ、まことに巨大な相違」⁽⁹⁴⁾を認識して、「ルネサンスは社会的には完全に非生産的」⁽⁹⁵⁾で、「宗教改革の社会学的エネルギーは別していちじるしい」と述べ、宗教改革こそ、世俗内禁欲と結び付いた職業観とあいまって、「近代世界の形成動因」として重要な役割を担ったと分析する。また啓蒙主義については、「ただ単にルネサンスの継承、強化、自立を意味するだけのものではなく、むしろ実に錯綜をきわめた一個の新しい原理」⁽⁹⁷⁾として規定するが、ルネサンスや宗教改革が、その啓蒙主義の成立のためにも、「目的や力の一部を提供」⁽⁹⁸⁾したという。

3 エルンスト・トレルチの社会学的問題視角とエートス論

これらのトレルチの所論において、重視されなければならないことは、「社会学的問題視角⁽⁹⁹⁾」ということである。内田芳明は、同じく本論文の「解説」において、『社会学 (Soziologisch)』という表現が一見奇異の感を懐かせるほどに到る処に散見されるばかりでなく、『社会学の諸力 (soziologische Kräfte)』、『社会学のエネルギー』、『社会学の形成の推進力 (der soziologische Bildungstrieb und die Formungskraft)』という意味ありげな表現や概念がしばしばルネサンスと宗教改革とを比較する場合の決定的に重要な箇所で使用されていることにとくに注意を向けたい⁽¹⁰⁰⁾と述べ、また「トレルチのばあい社会学的方法とは倫理を問題にすることだ⁽¹⁰¹⁾」と説明している。というのは、内田によると、「人間もしくは人間の行動を内側から一定の方向に推進してゆく力⁽¹⁰²⁾」(傍点筆者)とはトレルチにとって、「広汎な歴史文化現象と内面的に深く複雑にからみ合う『倫理』⁽¹⁰³⁾」であると指摘する。

要するに、『社会学の形成の推進力』(『エートス』)がプロテスタンティズムの『禁欲』(『宗教倫理』)に根ざしている⁽¹⁰⁴⁾(傍点筆者)ことによって、宗教改革が「近代世界の形成動因」になったというトレルチの主張に、彼の社会学倫理を重視する社会的分析の立場が示されているとする。

このように、トレルチは、この論文におけるルネサンスと宗教改革の特性比較において、「社会学の視角」をきわめて重視している。しかも、その視角が、究極的に倫理的エートス論であることに、注目する必要がある。内田は、「歴史に作用するエートスを明確に(社会学的に!)把握しようとする」と、どうしても逆に『倫理』を問題とせざるをえない⁽¹⁰⁵⁾と解説しているが、トレルチの所論は、社会学的分析イコール倫理的エートス分析の構造を内蔵しているということである。通常、我々は、社会学的分析というと、実証的数量データのみに基づいて、倫理などのいわば思弁的志向を含みながらも徹底的に排除しようとする。しかし、このトレルチの社会学論において、また周知

のヴェーバーの『宗教社会学』においても、エートス論が中心的な課題となっていることを再確認しなければならぬ。倫理、あるいは倫理的雰囲気、人間をまたその行動を揺り動かすことは、ヴェーバーの『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』においても明らかである。これらの諸点において、社会学の視角として、社会の倫理という視点が重視されるべきことが示されよう。

4 エルンスト・トレルチのキリスト教社会教説

この意味において、ペンティ、ブルンナー、ヴェントラント、ドUNKマンとも、社会倫理を問題にしているが、その倫理の分析が社会学にとっても、重要な分析視点であることに注目する必要がある。トレルチが、宗教改革は、ルネサンスの一つの部分だとする旧態依然の志向を克服し、先に紹介したような意味での宗教改革の独自性を明言することができたのは、彼の社会学の視角の分析によるものであった。つまり、社会倫理を問題にすることによって、宗教改革の倫理的エートスが近代の形成動因となったことを、提示したのである。

ところで、近年、多くのトレルチの諸論文が邦訳されている。そのなかで、『キリスト教会と諸集団の社会教説』の巻頭論文が翻訳出版された。その論文は、トレルチの『社会教説』に関して方法的な問題を扱っており、いわば、トレルチの『キリスト教社会学』方法論とでもいえよう。彼は、その論文において、「キリスト教的社会学 (die christliche Soziologie)」や「キリスト教的『社会学的原理 (die christlich-soziologischen Prinzipien)』」という語を用いている⁽¹⁰⁶⁾。彼は、その語の使用の過程において、まず「キリスト教的『社会学的なもの (das Christlich-Soziologische)』と『社会的なもの (das Soziale)』」を明確に区別すべきことを示す。この点は、社会科学として、重視されねばならない点であろう。キリスト教的な視点をもって、単に社会的なものを一般化して考察することは、トレルチが、「キリスト教に對置される社会および社会的という用語をもって社会一般を意味するのも不合理である⁽¹⁰⁷⁾」と述べている

通りである。しかし、「キリスト教的」と「社会的（なもの）」との関係を問うことに伴って生ずる一つの利益⁽¹⁰⁾があることは、当然のことであろう。

また、トレルチは、「教会の社会教説⁽¹¹⁾」は「教会に相対している最重要で世俗的な諸力である、国家と社会についての教説となる⁽¹²⁾」と述べて、「キリスト教のあらゆる社会教説は、同時に国家と社会に関する教説⁽¹³⁾」であることを指摘している。この教会の問題に続き、彼は、「家族は常に同時に国家と社会という両者の前提⁽¹⁴⁾」であったことも付言している。彼は、「社会問題に対する教会の態度の問題は、同時に国家に対する態度の問題をも包含する⁽¹⁵⁾」とも語っている。つまり、トレルチにとって、キリスト教会を問題とするということは、国家、社会、家族を問題としなければならぬのであり、この視点は、ヴェントラントの社会の諸制度の分析の方向と類似している。これは、トレルチが、倫理を問題にし、また「キリスト教的なもの」と「社会的なもの」を区別することを主張したことと同時に、重視されねばならないだろう。

最後に、トレルチは、「以上をもつてわれわれの研究のための方向線が与えられた」と述べて、彼のキリスト教社会教説において、「キリスト教固有の社会学的理念とその構造や組織を問わねばならない⁽¹⁶⁾」こと、また、その理念と「社会学的形成物と社会的なもの、すなわち国家、経済的、分業的社会、および家族との関係を問わねばならない⁽¹⁷⁾」と要約している。つまり、我々が、キリスト教社会教説を論じる場合、まず「社会的なもの」と「キリスト教的なもの」との関係を問う意義を認めて、実際に「キリスト教の社会的精神⁽¹⁸⁾」というような、キリスト教固有のものを考究しつつ、その上にさらに社会学的に諸制度を考察していかねばならないであろう。それは、トレルチの重視する諸制度、国家、社会、家族は、「社会一般という普遍概念を蔽いつくしていない⁽¹⁹⁾」が、教会という「宗教的な社会組織⁽²⁰⁾」と対置される重要な社会学的分析の対象となるからである。

5 キリスト教社会学の方法論要約

我々は、こうして、キリスト教社会学の方法論をめぐって、トレルチから次の諸点を教えられる。それは、第一に、社会の分析に当たって、「倫理」あるいは「倫理的エートス」を問題とすること。第二に、「キリスト教的なもの」と「社会的なもの」の関係を問うことに意義があること。しかし、その場合に、両者を単純に適応させることは、科学の独自性を失うことになること。第三に、キリスト教社会学として、特に社会の諸制度を問題にするが、それが、国家、社会、家族を対象とすることである。この三点を、基礎に置く社会学を展開するとき、キリスト教社会学の基盤がでかがるように思われる。トレルチの二、三の論文のみによってトレルチの方法論全体を論じることが無理であろう。しかし、ここに筆者の企図するキリスト教社会学の諸特性を、トレルチの論文から裏付けようとしたのである。

七 キリスト教社会学とキリスト教倫理

キリスト教社会学が、もし成立可能とするなら、どのような方法論をとるのか少数の文献を通してであるが考察してきた。

一つの科学を定義付けけるということは、すでにその学科の内容を十分に把握しておく必要があるであろう。しかし、筆者は、キリスト教社会学の定義をこれまででみたことがない。しかし、ペンティーの『基督教社会学』他においても、実際に「キリスト教社会学」という名称が使用されている。その名称に従って、その名称を用いる著作によって、その意味を跡付けようとしてきた。

その過程で明らかになったことは、すでにペンティー、ブルンナー、ヴェントラント、ドゥンクマン、トレルチ

の論点を考察する作業において問題にしてきたが、本節の結びに当たって要約を試みる。

それは、まず第一に、キリスト教社会学は、キリスト教の原理を、明らかにしておさえたものであるといえよう。トレルチは、それを、「キリスト教の社会的^④精神」を研究することであると述べ、その上に彼の社会教説を展開したのである。我々にとっては、キリスト教の詳細な論点を深く知ることとはとうてい不可能であろうが、少なくとも聖書の基本理念はおさえる必要があるだろう。

第二には、キリスト教社会学の対象および認識の方法である。対象は当然社会であるが、その社会をいかに考察するかは、研究者の視点によって異なるであろう。しかし、キリスト教社会学には、指摘した第一の論点、キリスト教の社会観をもち、それを通して社会をみるということが少なくとも必要である。したがって、その点から、社会の現実的危機認識を前提としているということができる。また、キリスト教社会学の対象として、家族、国家、教会、経済的状况、労働などを問題とする必要があるだろう。なぜなら、社会の制度として、上記のものが、キリスト教社会の分析にも、一般社会の分析にも重要なものであるからである。さらに、制度の分析については、社会変動の視点を導入しなければならないということである。この点については、ヴェントラントを論じる際に取り扱った。他に、社会倫理を考察するということも大切である。それは、トレルチの社会教説が、社会の倫理（＝エートス）の分析であったことを想起するだけで十分であろう。

第三には、キリスト教倫理の構築という志向をもって、キリスト教社会学をすすめることであろう。社会の危機的状態が存在するとするなら、そこに新しい、秩序を構築するための試みが当然なされる。キリスト教社会学として、第一の論点と関係する不変の原理に照らして、倫理を立てるという視点が必要なのではないだろうか。

最後に、第四点として、キリスト教社会学も、社会学として存在するための努力をする必要がある。トレルチが

いうように、「社会的なもの」と「キリスト教的なもの」を単純に相互に適應させるようなことは、避けなければならない。社会科学としての職分を守らなければならないであろう。

以上、この四点を、筆者は、キリスト教社会学の方法論的特性として要約したい。

本節においては、わずか五人の少数の文献のみを考察したにすぎない。これらの他にも、重要な文献が数多くある。本節において取り扱った問題認識は、筆者にとって、一貫して持ち続けているものであることを、最後に述べておく。

注

- (1) Max Weber, "Wissenschaft als Beruf", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (1919), J. C. B. Mohr, 1973, S.583-613. 尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波書店、一九七三年。
- (2) *Ibid.*, S.601. 同書、四九頁。
- (3) 青井和夫「連字符社会学」、塩原勉編『社会学の基礎知識』有斐閣、一九六九年、四頁参照。
- (4) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, herausgegeben von Kurt Galling, J. C. B. Mohr, 1965. 以下 R. G. G. と記す。
- (5) 山中良知『聖書における労働の意義——現代とキリスト教小論叢書第四号——』日本基督教改革教会西部中会文書委員会、一九七四年参照。
- (6) Bryan Wilson, *Contemporary Transformations of Religion*, Clarendon Press, 1979. 邦訳、井門富士夫、中野毅訳『現代宗教の変容』ヨルダン社、一九七九年参照。
- (7) トーマス・ルックマン、赤池憲昭、ヤン・スインゲドー訳『見えない宗教——現代宗教社会学入門——』ヨルダン社、一九七六年参照。

- (8) Max Weber, "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J. C. B. Mohr, 1963, S.17-206. 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店、一九八八年版参照。
- (9) 原点の出版社、刊行年とも不明。
- (10) (11) アーサー・J・ペンティ、北野大吉訳『基督教社会学』聚英閣、一九二五年、「訳者序文」一七頁。
- (12) 同書、「訳者序文」一八頁。
- (13) (17) 同書、「訳者序文」一九頁。
- (18) 同書、本文一一頁。
- (19) 同書、本文一二頁。
- (20) (21) 同書、目次二頁。
- (22) (24) 同書、本文四八頁。
- (25) 同書、本文六三頁。
- (26) エーミール・ブルンナー、酒枝義旗訳『正義——社会秩序の基本原りに就いて——』三一書房、一九五二年。
- (27) 同書、一三頁。
- (28) 同書、一四頁。
- (29) 同書、九頁。
- (30) 同書、一〇頁。
- (31) 同書、二〇頁。
- (32) 同書、二二頁。
- (33) (34) 同書、二三頁。
- (35) 同書、二六頁。

- (36) (37) 同書、三一頁。
- (38) 同書、三〇、三一頁。
- (39) 同書、三九頁。
- (40) 同書、四〇頁。
- (41) 同書、二四頁。
- (42) 同書、二五頁。
- (43) 同書、一七五頁。
- (44) 同書、二〇一頁。
- (45) 同書、三五七頁。
- (46) 同書、三五五頁。
- (47) 同書、三九五頁。
- (48) 同書、三九七頁。
- (49) R. G. G., 3. Auflage, IV. Band, S.1182. Münster 大学の項にある。なお、ハインツ・ディートリッヒ・ヴェントラント、小池創造訳『キリスト教社会学倫理概説』新教出版社、一九八一年、の訳者「あとがき」で、小池は、ヴェントラントについて、「彼は新約聖書学者として有名であるだけでなく、本書のような社会学倫理の研究者・専門家としてもよく知られ、ドイツにおけるキリスト教社会学倫理の最初の講座の担当者とも言われている」(二五三頁)と説明している。
- (50) Heinz-Dietrich Wendland, *Einführung in die Sozialethik*, Walter de Gruyter & Co., 1971.
- (51) 前掲書(注(49))とは内容的に類似しているが、同じものではない。
- (52) Heinz-Dietrich Wendland, *op. cit.*, S. 6.
- (53) *Ibid.*, S. 9.
- (54) *Ibid.*, S. 14f.

- (55) *Ibid.*, S. 17f.
- (56) *Ibid.*, S. 17-50. 「前提と基本問題 (Voraussetzungen und Grundfragen)」の項参照。
- (57) ハイニンツ・デイトリッヒ・ヴェントラント、前掲『キリスト教社会倫理概説』一四七頁。
- (58) 同書、一四六頁。
- (59) 同書、一四七頁。
- (60) 同書、一四二頁。
- (61) 同書、一四七頁。
- (62) Heinz-Dietrich Wendland, *op. cit.*, S. 104-151. 「経済倫理の諸問題 (Probleme der Wirtschaftsethik)」の項参照。
- (63) ハイニンツ・デイトリッヒ・ヴェントラント、前掲書、七〇—八一頁。
- (64) 同書、八二—一〇一頁。
- (65) (66) 同書、一四八頁。
- (67) 同書、一四九頁。
- (68) Karl Dunkmann, *Die Lehre vom Beruf: Eine Einführung in die Geschichte und Soziologie des Berufs*, Trowitzsch & Sohn, 1922. 彼の職業論を通して、筆者には「修士論文『職業社会学序説——職業の概念及びその史的考察——』を書きあげた懐かしい思い出がある。
- (69) 尾高邦雄『職業社会学』岩波書店、一九四一年。
- (70) 同書、三三頁。
- (71) R. G. G., 3. Auflage, 1. Band, S. 544. ⑥ Arbeit ⑥ Theologisch ⑥ 項 von W. Bienert.
- (72) Karl Dunkmann, *op. cit.*, S. 184.
- (73) エンクペンじゅつ、現実社会とは「二十世紀初頭の社会である」。
- (74) (75) Karl Dunkmann, *op. cit.*, S. 180.

- (76) 特ダ' Ferdinand Tönnies ⑥ *Gemeinschaft und Gesellschaft*.
- (77) (80) Karl Dunkmann, *op. cit.*, S. 184.
- (81) *Ibid.*, S. 185.
- (82) *Ibid.*, S. 187.
- (83) *Ibid.*, S. 174.
- (84) *Ibid.*, S. 189.
- (85) *Ibid.*, S. 174.
- (86) *Ibid.*, S. 181.
- (87) Ernst Troeltsch, "Renaissance und Reformation", 1913, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Scientia Verlag, 1966, S. 261-296. 内田芳明訳『ルネサンスと宗教改革』岩波文庫、一九五九年、一一—七六頁。
- (88) エルンスト・トレルチ、同書、一八七頁、解説より。
- (89) Ernst Troeltsch, *op. cit.*, S. 262. 同書、一四頁。
- (90) *Ibid.*, S. 265. 同書、一九頁。
- (91) *Ibid.*, S. 273ff.
- (92) *Ibid.*, S. 275. 同書、三七頁。
- (93) *Ibid.*, S. 285. 同書、五四頁。
- (94) *Ibid.*, S. 276. 同書、三九頁。
- (95) (96) *Ibid.*, S. 276. 同書、三八頁。
- (97) (98) *Ibid.*, S. 293. 同書、六九頁。
- (99) (100) 同書、一九五頁。
- (101) (103) 同書、一九六頁。

- (104) 同書、一九八頁。
- (105) 同書、二〇一頁。
- (106) Ernst Troeltsch, "Einleitung und methodische Vorfragen", *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1922, Scientia Verlag, 1979, S.1-15. 佐藤敏夫訳『「社会教説」への序言および方法的予備問題』、住谷一彦・佐藤敏夫他訳『トレルチ著作集7 キリスト教と社会思想』ヨルダン社、一九八一年、七二-七頁。
- (107) *Ibid.*, S. 10. 同書、二〇頁。なお、Olive Wyon の英訳『*The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. I & II, University of Chicago Press, 1976, p. 14』と訳しつゝ、ペンティーの「基督教社会学」の原語と同一である。
- (108) *Ibid.*, S. 7. 同書、一五頁。
- (109) *Ibid.*, S. 9. 同書、一八頁。
- (110) *Ibid.*, S. 10. 同書、二〇頁。
- (111) *Ibid.*, S. 11. 同書、二二頁。
- (112) *Ibid.*, S. 11f. 同書、二二-二三頁。
- (113) *Ibid.*, S. 12. 同書、二二頁。
- (114) *Ibid.*, S. 12. 同書、二二頁。
- (115) *Ibid.*, S. 14. 同書、二五頁。
- (116) *Ibid.*, S. 14. 同書、二四頁。
- (117) *Ibid.*, S. 12. 同書、二二頁。
- (118) *Ibid.*, S. 14. 同書、二四頁。
- (119) *Ibid.*, S. 14. 同書、二四頁。
- (120) *Ibid.*, S. 14. 同書、二四頁。
- (121) *Ibid.*, S. 14. 同書、二四頁。

二節 科学の前提と中立性

一 社会構造および社会理論と「ゆらぎ」

1 ゆらぎと安定性

「新しい『構造』は常に不安定性の結果として出現する、ということである。すなわちそれはゆらぎ (fluctuation) から生じるものである」⁽¹⁾ (傍点筆者) とは、ベルギーのブリュッセル自由大学で教えた磁性体力学で著名なポール・グランズドルフ (Paul Glansdorf) と、同じくベルギーの物理学者・化学者イリヤ・プリゴジン (Ilya Prigogine, 1917-) の言葉である。この言葉の内容の深みを論じることが、筆者の知識を遥かに超えている。ただし、この「ゆらぎ」の視点は、現代、単に流体力学のみ用いられる言葉ではなく、社会科学一般に様々な領域で多用されている。もちろん、「ゆらぎ」のもつ自然科学的な意味内容を、社会的な諸現象や社会理論に単純にあてはめることは危険であろう。その危険性を予測しつつ、「ゆらぎ」の視点から、社会構造と社会理論の変動についてみてみよう (第一章一節参照)。

たとえば、社会構造が時間的に安定状態を続けることは非常に困難である。一般に、すべての社会構造は外界の環境との接触を通して多大な影響を受ける。この意味で、社会構造が次の瞬間にどう変動するかは不明である。社会構造は「ゆらぎ」を経験する。確かに、社会構造のあるものは「平衡状態」のまま安定し続けることもある。とはいえ、社会構造はいずれ「平衡状態」から離れ、様々な諸条件の影響を回避できず、もとの構造とは異なった状態に移行すると考えるのが自然である⁽²⁾。単純な一般化は避けなければならないが、社会も時間的変化にともなっ

絶えず変動している。「安定性」⁽³⁾という言葉では表現しえない状態が、社会構造の本質でもあるといえよう。

一方、グランスドルフたちは、フランスの物理学者で分子磁場理論の創始者ピエール・ヴァイス(Pierre Weiss, 1865-1940)の言を借りて、「安定性」の理論の重要性についても述べている。彼らは、「細胞をいろいろの大きさの構成要素からなる固体群と考えると、秩序の法則は、その構成要素の瞬間的活動にくらべれば群全体としての細胞の振舞には時間的な変化がほとんどない、という事実にも客観的に顕われている」⁽⁴⁾(傍点筆者)と指摘し、「このヴァイスの言葉は、細胞だけでなく人間集団にもあてはまる」⁽⁵⁾(傍点筆者)と述べている。現実社会をみても、社会の秩序や構造は、様々な社会変動を経験しながらも、安定しているといえる点もある。しかし、グランスドルフたちがいうように、「細胞であれ社会であれ、それらはその環境と相互作用し、エネルギーと物質とのやりとりこそその存在の本質的要素」⁽⁶⁾(傍点筆者)なのである。すなわち、社会構造は外界との相互作用のうちに「変動」するために、自然科学的には、それが「安定状態」を保持することはありえないのである。この点に着目するとき、我々は、社会構造の「ゆらぎ」の特性を類推することができる。社会秩序は、そのままの状態で存続することもある。しかし、誰にも、社会秩序が、現時点のまま「安定」的であるとはいえないであろう。⁽⁷⁾予測しえない社会秩序の崩壊や、予測に反して崩壊過程の社会秩序が復興することもあるかもしれないのである。

2 「ゆらぎ」の理論と「対抗原理」

それは、既存の様々な経験的理論を例にとっても同じである。常識的に周知の事実とされている論点さえ、安定的地位を保持するかどうかは明確にはいえない。「原因」と「結果」という視点から、科学的普遍法則として承認されているものすら完全なものではない、といえないであろうか。それは、マックス・ウェバー(Max Weber, 1864-1920)が指摘したように、科学的進歩もいずれ古きものとなるという視点にも関連している。⁽⁸⁾確かに自然科学の「ゆ

らぎ」の理論を、「実験室の外」⁽⁹⁾の事柄に、どう応用するかは容易なことではない。しかし、その熱力学的な視点を社会変動に応用する危険性を知りつつ、ブリゴジンの熱力学的な「ゆらぎ」を「社会的なゆらぎ」⁽¹⁰⁾の理論へと移行するなら、既存の社会科学の諸理論が切り崩されることも予想される。この「ゆらぎ」の理論に立てば、人類は今後、予測しえない社会理論の変化を経験する可能性がある。熱力学の理論を持ち出すまでもなく、今日は、様々な既存の概念を再考すべき時代でもある。実際、「証明されたと信じられた」⁽¹¹⁾科学も、古典的科学として存在し、もはや通用しないものもある。「古典科学が今やその限界に到達した」⁽¹²⁾ように、当時は「成功した科学」⁽¹³⁾の理論であっても、必ずしもいつまでも通用するとは限らないのである。

ところで、本節の冒頭に、なぜ熱力学の「ゆらぎ」の視点を長々と示したのか。それに答えることが本節の課題設定とも関連する。第三章三節において、筆者は、技術社会における有神論的な世界観の意義を論じている。⁽¹⁴⁾また、第四章では、有神論的技術論を展開したエフベルト・スフルマン(Egbert Schuurman, 1937-)の技術論を再考している。⁽¹⁵⁾それは、彼が、近代技術論の技術至上主義的特性を、近代のルネ・デカルト(René Descartes, 1596-1650)以後の科学的視点とはまったく掛け離れた有神論的な視点から問題としたからである。すなわち、この視点は、今日の技術社会に関して、安定した基礎を形成している思惟に関する徹底的な問い返しに他ならないからである。要するに、「ゆらぎ」の視点は、既存の理論を疑ってみる必要性を示唆している。既存の理論も、「ゆらぎ」を必ずや経験するときに来ることが、デカルト的な機械論的近代科学論に限っては、今日安定した地位にある。いやむしろ、その論点の本質を知ることなく、ひたすらそれに従っているだけかもしれない。それに対する問い返し、「対抗原理」を立てることなど、一部の研究を除いて、まったく行われていないともいえる。

そのために、本節では、社会科学として成功し受け入れられている理論をもとに、人間のもつ既存の知識や、理

論がいかに人間の状況などに規定された、曖昧なものであるかを示してみたい。すなわち、今日の技術社会の背景にある、一般に成功し受け入れられている科学論も、真に中立なものかどうかを問題にする。そのことを通して、自らの科学論の立場を疑ってかかることこそが、科学的営為の前提とされるべきではないかということを示したい。そこで、まず、学問の「前提」をめぐる問題について考察する。

二 学問の前提と知識

1 科学主義とその対極

ヴェーバーは、講演「職業としての学問」⁽¹⁶⁾の「学問の意義」を問題とし、「人は近ごろよく『無前提な』学問ということばを口にする。だが、いったいそんなものがあるであろうか」(Man pflegt heute häufig von 'Voraussetzungslos' Wissenschaft zu sprechen. Gibt es das?)⁽¹⁷⁾と問いかけた。これは、研究者は学問には必ず「前提」(Voraussetzung)が存在することを理解すべきことを示したもので、学問の姿勢に関して重要な意味をもつ。彼は、この学問の「前提」に関して、学問が実際に行われるとき、そこには「知るに値する」(Wissenswert)⁽¹⁸⁾ことが前提とされているという。彼にとって大切なのは、「無前提な」学問など存在しないのであり、「研究の成果」⁽¹⁹⁾すら、「その生活上の究極の立場から」(nach der eigenen letzten Stellungnahme zum Leben)「解釈、されうる」⁽²⁰⁾のである。

ヴェーバーの学問前提論の視点は、学問一般を論じる時に重要な視点を提供する。それは、学問的帰結も「解釈されうる」ということである。言い換えると、学問はなんらかの前提をもっており、学問の成果すらも研究者の解釈の仕方または立場あるいは信念などによって解釈されるのである。彼は、これらの理由から学問の「専門」性を追求し、学者としての「職分」(Beruf)すなわち自らの「専門」性を強調したのである。

学問の前提には、第一に「科学主義」(Scientism)⁽²¹⁾というイズムが考えられる。これは、科学的客観性こそが真理であるとする立場である。この立場に立てば、技術社会においては、科学的知識が極度に偏重されることになる。

この科学主義の立場については、後に、科学の合理性とその「対抗原理」を問題にする際にも指摘するが、デカルトの「方法的懐疑」に明示されているように、数学的な明晰判明性が求められる。その立場の特質は、科学的な客観性が極度に重視され、それが絶対化される傾向にある。第二の前提は、「科学主義」の対極に位置付けられる。これは科学的客観性を排斥する立場である。これについては、ヴェーバーが「職業としての学問」のなかで危機の念をもって指摘している。すなわち、この立場について、彼は、「学問の合理主義」(Rationalismus)および「主知主義」(Intellektualismus)を脱することこそ、神とともに生きることの根本前提⁽²²⁾（傍点筆者）と述べ、学問的な知識を単純に排斥するものとして断罪する。彼は、この立場を危険な科学の非合理化であるとみて、「宗教的傾向をもつ青年や宗教的な体験をもとめつつある青年」⁽²³⁾が主張するという。彼は、このような「宗教的傾向をもつ青年」たちの「合理主義からの離脱をめざす試み」(Weg zur Befreiung vom Intellektualismus)⁽²⁴⁾を非合理的と批判したのである。

2 マックス・ヴェーバーの「専門」性

ヴェーバーのいう学問の「専門」性の立場は、上記二つの前提に対する批判に基づいている。彼にとって、科学技術を単純に絶対化していく立場(科学主義の立場)、また科学を排斥する立場、科学的思考の背景としての「合理主義」や「主知主義」を批判していく立場(合理主義からの離脱の試み)の両者が批判の対象となっているのである。⁽²⁵⁾彼は、この点において、「職分」(Beruf)という概念を導入して「専門性」を追求するとともに、学問に生きる職分として「事実として語らしめる」⁽²⁶⁾ことの重要性を説いた。これは、彼の「価値判断排除」の思想の根幹を担う視点であるが、「価値判断」を少しも介入させずに事実を事実として語らせる試みは、彼の「前提」をもたない学問を樹

立する試みに対応している。

彼はまた、同じく「職業としての学問」において、「主観的な価値判断を事とする (mit seinen eigenen Werturteil) 学者がいるときにはきまって事実の真の認識がやまってしまうということを立証したい」⁽²⁷⁾とも述べている。すなわち、彼には「事実の真の認識」の追求が、彼の学問の根底の課題でもあった。彼は、「事実の真の認識」と掛け離れた科学技術至上主義、および逆に科学技術を単純に避けようとする「主観的な価値判断を事とする」学者の末路を見抜いていたのである。

ヴェーバーにとっては、無前提な学問はないのである。彼によれば、学問的な帰結は、それを行う者の準拠枠によって変わるといえる。学問がいかに客観的になされようと、学者の個人の世界観などが、決定的にデータの解釈に影響を与えるのである。もちろん、彼にとっては、学問は「存在」や「当為」に関係するものではない。文学や哲学はさておき、科学は、価値判断のレヴェルの問題ではないからである。しかし、「科学主義」というイデオロギイがいかにも誤謬に満ちたものであるかは、すでに問題にしたヴェーバーの「価値判断排除」の論点からも明確である⁽²⁸⁾。イデオロギイのもつ「前提性」は、一つの立場を絶対化することに他ならない。科学的思惟を絶対化する過程も、いわば「イデオロギイ」なのである。

3 カール・ライムント・ポッパーの客観的知識性

ヴェーバーの「価値判断排除」の論点をさらに明確な形で展開し、真の「客観的知識」(objective knowledge)を得ようと苦闘した一人として、スイスの哲学者カール・ライムント・ポッパー (Karl Raimund Popper, 1902-) をあげることができる。彼は「知識 [knowledge]」を三つの種類に分けた。第一は、「主観的知識 (subjective knowledge)」であり、それは「ある認識主体によって所有される知識」⁽²⁹⁾であり、それはまた認識する「主観的自我 (the subjective

ego)⁽³⁰⁾」に密接に関連した知識であるとともに、「一種の性向 (a kind of disposition) であり、その性向を有機体は時として信念とか意見とか心の状態といったかたちで意識するようになる」⁽³¹⁾ものという。第二は常識 (common sense) であり、彼の「常識的知識理論 (the commonsense theory of knowledge)」によれば、その知識は「特別な種類の信念、または意見 (a special kind of belief or of opinion)」⁽³²⁾ (傍点筆者) であって、「その知識の項目が確実に真であることを確認するにたる十分な理由」⁽³³⁾ (傍点筆者) のない「本質的には主観主義的なままに (essentially subjectivist) とどまっている」⁽³⁴⁾知識であると断罪する。第三は、「客観的知識 (objective knowledge)」である。彼は、この真に「客観的知識」をいかにして獲得するかを考えたのである。彼の視点によれば、「科学的知識 (scientific knowledge)」といえども、その「推測的性格 (conjectural character)」⁽³⁵⁾のゆえに、真に客観的な知識ではないのである。

ポッパーは、その著『客観的知識』において、上記のそれぞれの知識の難点を批判的に検討した。彼は、その「序」で彼の科学論の意図が、「アリストテレスにまでさかのぼりうる伝統——この「主観主義的な」常識的知識論の伝統——ときつぱり手を切っている」⁽³⁶⁾ことを宣言した。しかも、それに続いて、彼は「常識的知識理論は主観主義的な大きな誤り」⁽³⁷⁾をもっているとし、この「常識的知識理論」を「根絶し」、「知識の客観的理論に取り替えようと試みた」⁽³⁸⁾ (傍点筆者) と述べている。彼は、「常識的知識理論」つまり一般に受け入れられている理論にも、「批判されなければならない」⁽³⁹⁾性格があることを指摘したのである。すなわち常識は、それがたとえ正しいと了解されているとしても、「信念または意見」⁽⁴⁰⁾なのである。それらは、明らかにヴェーバーの視点に照らすとき、「価値判断」にともなうものであろう。それは、信じられたものであり、ポッパーがいう「資格の認定された信念」⁽⁴¹⁾知識ではないのである。科学的知識といえども、それは「推測的性格」をもつのであり、「資格の認定された信念——確実に真であると資格づけられた信念」⁽⁴²⁾とは異なるのである。このポッパーの理論を一瞥しても、いかに「知識」というものが、曖昧

なものであるか理解できるのである。

4 マックス・ヴェーバーとカール・ライムント・ポッパの地平

ヴェーバーとポッパの論点を同じ地平で比較することはできない。しかし、両者に共通しているものから、学問するものにとって大切な姿勢が窺える。それは、真の「客観的知識」をもつことの重要性である。ヴェーバーは、「価値判断」を排除することによって学問的前提をできる限り排除しようとした。ポッパは、「信念」的な知識すなわち人間の恣意による知識を排し、真に資格付けられた知識を追求しようとしたのである。

ポッパは、「科学においては、決定的な役割を演じるのは知覚よりも観察である」とも述べている。これは、彼の科学論が、「知覚」という個人の主観的自我にかかわるものを越えて、「観察」という実証的方法に重点を置いたことを示している。忘れてはならないのは、彼がそれに続いて、「観察は、つねに選択的なものであって、選択の原理のようなものを前提として⁽⁴⁴⁾」(傍点筆者)と指摘している点である。科学的方法とは、「思弁」的恣意や「前提」を排除したものであろう。しかし、それは実際には、厳密にみれば、人間が行う限りにおいて困難ではないだろうか。この困難な問題に立ち向かうために必要な態度は、ヴェーバーは、「自己の専門(Spezialisierung)に閉じこもることによってのみ得られる」と語った。自らの職分に生きて、自らの専門に閉じこもって、「没価値的」に対象を研究することを要求した。一方、ポッパは、「科学の命題および理論でもって確実性……(中略)……を放棄せよ」、「科学者の目的は絶対的確定性を発見することではなく、よりいっそう厳格なテストにさらすことのできる……(中略)……より良き理論を発見すること」と述べた。⁽⁴⁵⁾そこには、真に客観的な知識を得ることの困難さを見抜いた、科学者の冷徹な目が存在しているといえる。それは、「前提」なき科学的客観的な立場を堅持する道である。

「前提」とは、既存の思想や社会的状況に規定されたものである。このような、前提的な事象に左右されるのではなく、そこから自由であろうとしたのが、ヴェーバーの「価値判断排除」の立場であり、ポッパの資格付けられた「客観的知識」の立場である。科学はそれが科学として成立するためには、研究の対象を、少なくともザッハリツヒ(sachlich)にみることを要求される。その視点は、「前提」なき立場が存在しえないとしても、研究者がどのような思想の準拠棒にとらわれていようと、堅持されなければならないものである。

三 人間の認識と行為の前提

1 ロバート・キング・マートンの「予言の自己成就」

ヴェーバーは、「価値判断排除」の立場を推し進めた。ポッパは、資格の認定された「客観」的な知識を追求して、自らの理論を「科学的客観的」に推進しようとした。しかし、ここで、それが、相当に困難な業であることを提示しよう。アメリカの代表的社会学者ロバート・キング・マートン(Robert King Merton, 1910-)やタルコット・パーソンズ(Talcott Parsons, 1902-79)の社会学理論を通して、人間の認識や行為がいかに「前提」によって、拘束されているかを示さなければならない。

人間の認識の曖昧さは、マートンの「予言の自己成就(The Self-Fulfilling Prophecy)⁽⁴⁷⁾」に関する理論からも明らかである。この理論は、彼の著名な「潜在的機能論と密接に関連しており、社会的状況の誤認が社会的行為の誤った結果をもたらすというものである。彼は、アメリカの社会学者ウィリアム・アイザック・トマス(William Isaac Thomas, 1863-1947)が「もしひとが状況を真実(real)であると決めれば、その状況は結果においても真実(real)である」と述べていることを引用し、カール・ハインリッヒ・マルクス(Karl Heinrich Marx, 1818-83)やジークムント・フロイト(Sigmund Freud, 1856-1939)、またアメリカの社会学者ウィリアム・グラハム・サムナー(William

Graham Sumner, 1840-1910) などの学者たちもこの「トーマスの公理の意味する実質的内容の真実さと適切さについては一致している⁽⁴⁹⁾」と指摘した。

彼は、トーマスの公理を支持して、「人間は単に状況の客観的な特徴に対して反応するだけでなく、自分達にとつてこの状況がもつ意味に対しても、反応する⁽⁵⁰⁾」(傍点筆者)とも述べた。これは、様々な現実の社会的状況が、その人間の認識の根幹を形成することである。すなわち、人間は状況に反応するのである。しかも、人間はいわばその人間固有の内的性質において、状況規定を行い、それによって、現実の状況から掛け離れた状況規定をするということなのである。

2 自己成就的予言と状況規定

この論点を説明するためには、マートンが一九三二年当時のアメリカの「旧ナショナル銀行」の具体例を提示していることが参考になる。つまり旧ナショナル銀行においては、「一度支払不能の噂が立ち、相当数の預金者がそれをまことだと信ずるようになると、忽ち支払不能の結果に陥ること⁽⁵¹⁾」になったという。この事実を通して、彼は、結局は「世間の人々の状況規定(予言又は予測)がその状況の構成部分となり、かくしてその後における発展に影響を与える⁽⁵²⁾」と結論付けた。また、このような予測・予言的な状況が結果として成就するのは、「人間界特有のことで、人間の手の加わらない自然界ではみられない⁽⁵³⁾」と付言し、結論的に、「ミリングウィルの銀行が支払不能になったという噂は、実際の結果に影響を与えたのである。つまり破産の予言が成就された⁽⁵⁴⁾」(傍点筆者)と述べている。すなわち、自己成就的予言とは、「最初の誤った状況の規定が新しい行動を呼び起こし、その行動が当初の誤った考えを真実なものとする⁽⁵⁵⁾」に他ならない。このような状況規定によって人間の認識は、変わるのである。彼は、この現実を通して、人間の認識の曖昧さと、認識に対する状況規定の絶大な影響を示したといえる。

このような例は、彼が、アメリカの白人が黒人の人々を人種的に差別する状況を説明している過程でも明らかである。白人たちは、黒人たちに対して、「偏見や予断としてではなく、自らの観察の不可避的な産物として⁽⁵⁶⁾」、「民族的人種の偏見を保持する⁽⁵⁷⁾」ことになるというのである。その過程では、黒人から構成される「民族的外集団は不断に生々しい偏見の過程にさらされている⁽⁵⁸⁾」のであり、白人たちは、明確な理由もなく、黒人たちは「不可避的な産物⁽⁵⁹⁾」として差別されるべきものであるという状況規定を本質的に所持しており、その不可避的前提を通して、黒人を差別していると述べている。

人間の認識の曖昧さをさらに明確にするために、マートンが自己成就的予言を脱するために提起した施策について示してみよう。彼は、この施策について、「トーマスの公理の応用は、自己成就的予言の悲劇的な循環(往々にして、それは悪循環でもあるが)を、どうすればたち切れるかということも示唆している。循環運動を呼び起こす最初の状況規定を放棄しなければならない⁽⁶⁰⁾」と指摘した。この「最初の状況規定を放棄」することは、人間がその認識の前提の状況を放棄すべきことに他ならない。彼は、自己成就的予言の作用に対しては、「計画的な制度の変革⁽⁶¹⁾」によって「社会的悪循環に止めをさすことができるという証拠は十分にある⁽⁶²⁾」とも述べている。彼にとっては、「危惧の念を實在に転化する自己成就的予言は、慎重な制度的規制が欠如した場合にのみ作用する⁽⁶³⁾」ものであり、そのためにも、人間に「慎重な制度的規制」が必要であると説いたのである。彼の「予言の自己成就的悪循環」をたち切る方法は、社会構造的な変革の必要性にあるといえよう。要するに、彼の視点は、人間の認識は、社会構造的な条件によって様々な条件規定を受けるといのである。社会的な諸状況が、人間及びその諸活動に決定的な影響を与えるのであるから、今度は逆に「制度的規制」によって、「予言の自己成就」が起こらないようにする施策が必要となる。

マートンは、人間の状況規定を問題として、「準拠集団」論についても詳細に言及している⁽⁶⁴⁾。「準拠集団は原則と

して殆んど無数であり、人が成員として所属している何れの集団（これは比較的少ない）も、所属していない集団（これは勿論極めて多い）も、態度、評価、行動を形成する準拠点となることができる⁽⁶⁴⁾（傍点筆者）とする。「所属する集団（one's own group）」がきわめて重要な準拠集団を果たすことはいうまでもない。自己成就的予言の場合同様、その個人が属する集団の特性が、そこに所属する成員の思考の枠組に、重大な影響を与えるのである。人間は、「予言の自己成就」や「準拠集団論」の視点において、自らの恣意的憶断によって、また社会状況からの影響下で、それらにリンクして観察対象に対して、思考、判断、評価を変えるのである。彼の立論を受け入れるなら、人間の認識も、必ずやなんらかの「前提」の影響下にあることを免れないのである。

3 タルコット・パーソンズの行為の状況規定

行為の状況規定については、マートンの師、パーソンズが「社会的行為の構造」を論じ、人間の行為の構造を分析する際に提起した論点に注目することも必要である。端的にいえば、パーソンズは、行為が「状況」、「価値」、「規範」などの社会的状況によって決定される⁽⁶⁵⁾ということを論じた。パーソンズ流にいえば、人間は、あらゆる状況において、その人間をとりまく様々な要素である環境的な諸要因を前提として行為し思考するのである。マートンは、人間の行動が状況によって規定されることを強調したのに対して、パーソンズは「主意的行為理論」を展開し、人間自身の「思念された意味」を強調したという相違がある。しかし、パーソンズは、ポッパも問題にしたが、「人間行為には、『主観的側面』が存在する（There is a "subjective aspect" of human action）」と述べた。しかも、彼は、「この主観的側面には、われわれが実際に行なう行為をわれわれ自身がその理由として帰属させるようなものが含まれる⁽⁶⁷⁾」と語った。彼によれば、人間の行為は、行為者の「主観的側面」によって変わるのである。パーソンズの理論は、この意味において、「行為の主意、主義的理論（the voluntaristic theory of action）」と名付けられる⁽⁶⁸⁾が、

人間の主観的側面が人間行為の動機付けを行う限り、そこには認定された「客観性」は出てこないのである。彼は、「行為体系の構造的側面の分析、いわば行為体系の『解剖学』⁽⁶⁹⁾」を行うに際して、行為の前提的な状況として、行為者が所持している「主観的な意味」を強調したのである。彼は、また「行為は、『状況』のなかで開始されねばならない⁽⁷⁰⁾」とも述べている。この「状況（situation）」の側面に関して、彼は「条件（conditions）」（行為者が自己の目的に合わせて、変化させえないあるいはそうした変化が妨げられているような状況）と「手段（means）」（行為者がこのような制御をなしている状況）を区別したが、これらの「状況」、「手段」などが、「目的（end）」や「規範的志向（normative orientation）」とともに、人間の行為に不可避的な影響を与えているのである⁽⁷¹⁾。この意味において、彼の行為論から推論しても、人間は、その諸行為において「前提」から免れることはできないといえる。

4 人間の認識と行為の前提性

要するに、人間の認識や行為は、その前提的な諸要素を抜きにして考えられないのである。つまり、人間の認識や行為は、その「状況」的前提によって決定されるのである。人間が無前提的に行為し認識することとは、不可能であるといえよう。マートンが指摘したように、社会的状況の誤認は、結果的に意図されない行為に至った。ここに、我々にとって、いかに現実的な状況を正しく把握するか、いかに現実拘束されない、偏見にとらわれぬ判断を下すかということが問題となる。不完全かつ誤った行為は、状況の不十分な把握から生起する。しかも、誤った人間の認識は、状況によって規定されると同時に、人間自身のもつ、もつと本質的な側面に左右されるのである。ここに、人間の認識や行為が「前提」にとらわれないで、いかに「科学的中立性」を保持するかの問題の考察が、次の課題となる。それは、人間の思考の枠をつくっていると考えられる思想的「視座」の検討である。

四 科学至上主義の誤謬とその思想的「視座」

1 科学的知識と哲学的前提

ヴェーバーの「学問論」、ポッパの「常識的認識の理論」、マートンの「予言の自己成就」の理論、パーソンズの行為理論を通して、科学的研究を遂行する際の「前提」の問題について述べた。これらの理論が共通して目指した方法論は、いたものは、現実を客観的に叙述することであつたと整理できよう。これらの理論が共通して目指した方法論は、「価値判断」せず、「事実」をいかに「事実」として即物的に叙述するかであつた。ヴェーバーは、「価値判断排除」を主眼として、学問の「専門性」に閉じこめることを要求した。マートンは、「中範囲の理論 (theories of the middle range)」を提示した。⁽⁷²⁾ マートンは、ヴェーバーやパーソンズにもまして、人間は、現実社会において誤謬に満ちた認識をするかを提示した。マートンやパーソンズが述べているように、現実の社会状況においては、人間が意図したものと異なる認識また行為が、その社会状況や準拠枠によって規定され顕在化する場合があるのである。

研究者が研究の対象である現実を即物的にとらえているとしても、その現実を叙述するとき、すでに著者の「前提」による「判断」が加えられていることがある。生身の人間にとって、動態的に変動する社会的現象はもちろんのこと、おそらく自然科学的な対象でさえ、「客観的」な把握は非常に困難である。特に、物事を判断する人間が、思想的に明確な枠組のなかに生きている場合には、その人間は、準拠枠からなる思想的な「視座」によって決定的に影響を受けることになる。人間は、この現実の社会的状況から自由ではありえない。言い換えるなら、事物や人間に対する人間の判断または認識は、それを行う人間の先行的な諸条件によって変わるのである。

パーソンズは、前掲『社会的行為の構造』において、自らの理論的方法論について述べ、「科学と哲学的研究のすべてとを峻別することは、きわめて大切である」と述べた。⁽⁷³⁾ 彼はその「峻別」の重要性を説きながらも、一方では、

「ある科学的手続きが妥当であると信じるためには、あるいは信じないためには、想定されたあるいは現実的な根拠づけのなかに哲学的考察が必要とされるような哲学的次元に属するいくつかのものがあるだろうからである」と書いている。すなわち、ここには、現実の客観的な把握といえども、それは科学的な手法だけでは不可能であると読み取ることではできないであろうか。要するに、「哲学は科学に対する含意 (implication) をもつ」のであつて、彼は、「科学理論のあらゆる体系は、哲学的前提 (philosophical assumptions) をもつということも正しい」と述べたのである。人間の科学的判断のなかには、思弁の要素が濃厚に存する哲学的な要素が厳然として含まれている。つまり、ポッパも述べたが「科学的知識」といえども、それは、「人間が自分の経験に対して唯一重要な認知的な関係でないにしても、それは夾雑物を含まない妥当性をもつ知識」という程度のものなのである。それだけに科学的知識といえども、そこには哲学的、思弁的な要素が入り得る可能性が残されているのであり、それは「推測的性格」を脱し切れない知識なのである。少なくとも、パーソンズは、科学的知識と哲学的思弁的知識を明確に分離することは困難であり、社会科学の研究方法としても、いくぶんかは科学的知識から哲学的思弁を分離するという程度で、妥協しなければならないことを明確に認識していたのである。

2 科学至上主義と専門性

このような科学的知識の非客観的特性を考慮するとき、浮かび上がるのは、「科学至上主義」という点であろう。この点については、ヴェーバーやマートンの所論との関係で問題とすることもできよう。すなわち、彼らは、学問的な客観性の追求のために、あくなき努力を傾けた。しかし、さらにその態度の背景を問題とすると、また異種の問題が生起する。それは、彼らの科学的方法論から発生する誤謬である。

ヴェーバーに関していえば、彼は、学問の「専門化」を推し進めることを旨とした。彼が「専門」に閉じこめる

と語るとき、その「専門」にしか注目しない弊害については今日の学問的状况において容易に示されるであろう。それは、学際的研究が叫ばれている状況を考慮すれば明らかである。繰り返すまでもなく、ヴェーバーが専門に閉じこもるということの意味には、確かに十分な意義を認めることはできる。しかし、専門に閉じこもるという禁欲のうちに、その学問の「周辺領域」を明確に認識しえない場合には、当該の学問の中味も十分に認識しえないという問題が生起する。

集団論を例に説明するなら、自らの集団のみの研究という「専門性」に集中することは、外集団研究に疎遠になる可能性のあることに類似している。ここに、「専門性」に閉じこもることに由来する、自らの学問の絶対化傾向、自らの分野が至上主義的に認識される傾向が出てくる。これは、自らの立場のみを正当化する傾向にもなりかねない。もちろん、この危惧も、研究者の態度如何によるものである。⁽⁷⁸⁾

研究者が自らの専門に閉じこもること、科学的な客観性を信じて、それを押し進めることは、研究の常道として正当的にも思える。しかし、そこには、自らの学問的態度を絶対化する過程にもなりかねない危険性が潜んでいることに気がつかねばならないだろう。ヴェーバーは、「かれ自身の行為の究極の意味についてみずから責任を負うこと」⁽⁷⁹⁾の重要性を述べたが、ただ「専門」に閉じこもって、自らの信じる「職分」に生きるだけで、果たしてその「責任」が果たせるのであろうか。「学問が今日専門的、(fachlich)に従事されるべき『職業』⁽⁸⁰⁾」としても、自らの立場に閉じこもる「専門性」の弊害は必ず出てくるといえよう。

3 科学万能主義と研究者の思想的「視座」

マートンの「予言の自己成就」の視点からも読み取れることがある。科学的な知見によって、ある程度の事実が客観的に説明可能ということは、現在の科学論のもつ一般的常識であらう。この考え方は、科学万能主義的な立場

を導く危険性を有するといわねばならない。確かに、科学は、ある意味で社会的に多大な貢献をしてきた。科学的な発見によって、人間社会は、その便益を享受してきたといえよう。しかし、この論点にも落とし穴がある。社会現象においては、現実の実体とは異なる状況が生起する場合が現実にある。これは「予言の自己成就」のように、意図されない状況が顕在化する場合があることを認識すべきである。科学現象においては、「突然変異」といわれる用語がしばしば用いられていることを考慮しても、それほどそれが科学的とされようと、その科学的予見など曖昧なものなのである。科学的な事象の把握の曖昧さは、研究者自らが強く感じるところであらう。しかし、科学者は、自らの立場を、それが「推測的」なものであるにもかかわらず、絶対化していく傾向がある。

この点においても、ここで、科学論の契機を形成した思考法について考えることは意義あることであらう。科学的知見が実証的、経験的に構成されたものであり、そこに意義を認めることに反論するつもりはない。しかし、今日は、この科学的方法による経験的な研究の結果もたらされた知見すら、単純に客観的なものと認められない時代となってきた。それは、本章二節「社会構造および社会理論と『ゆらぎ』」において述べた「ゆらぎ」のダイナミックスとも強く結び付いている。要するに、科学的結果と承認されたものすら、疑われる時代になってきている。

それは、「ゆらぎ」と称されるような自然現象の状況、すなわち観察される自然的社会的な対象の側の変動に起因することも明らかであらう。しかし、研究の対象の側の予測できない変動という問題ばかりがあるのではない。対象の物理的変動の微細にわたる研究が進展したことにより、その研究の対象とされる側の変動が相当に明確になってきたということも事実であらう。しかし、繰り返すまでもなく、ここで再認識しなければならないのは、研究側の問題である。社会科学においては、すでに多くの研究者たちによって、その研究の対象のなかに研究者自ら

も含まれているという社会科学の学問対象上の困難さが指摘された。このような論点も見逃しえない問題であろうが、事物を即物的に把握しえない人間の問題が前提として提示される必要がある。研究者の思想的な「視座」の問題である。研究者のよって立つ思想的な「視座」こそが問題なのである。言い換えるなら、各研究者がその「視座」をいかに規定するかが、何にもまして科学的な客観性の問題についての解決の糸口を与えてくれるといえよう。そのためにも、近代科学論の基礎を形成したとされるデカルトの思想的「視座」を再検討する必要がある。

五 機械論的「視座」の限界

1 進化の概念の絶対化

ここで、改めて、今日の科学技術がよって立つ「視座」を検討することしよう。そのために、まずキリスト教の視点から人間や社会の様々な問題を問い返したアメリカの哲学者・神学者ゴードン・ハドン・クラーク (Gordon Haddon Clark, 1902-85) の理論によって近代の科学技術の思想的「視座」、すなわち思想の前提について端的に指摘しておく。

近代の科学的な変革の契機をつくったのは、フランシス・ベーコン (Francis Bacon, 1561-1626) の「知」の力の視点とされる⁽⁸¹⁾。このベーコンの思想的「座」としての「知の力」によって、人間の幸せがこの世的な目的となったとされる。また、デカルトは、彼の科学論を推し進めて機械論的な知識を絶対化していった。このデカルトの影響下に、多くの思想家たちが、科学的進歩の概念を導入して、ヨーロッパの社会においては、物理的自然界の法則が全盛の時代を迎えることになる。このような思想的な連関の上に、たとえばフランスの社会学者オーギュスト・コントは、フランスの思想家サン・シモン (Saint-Simon, 1760-1825) の影響下に、社会は「宗教的」段階から「形而上

学的」な段階を経て、「実証的」な段階へと移行し、科学が社会にとって重要な役割を果たす度合いが高まることを述べ、社会を進化という視点からとらえた⁽⁸²⁾。

クラークによれば、歴史を振り返るとき、このようなベーコンやデカルトを経て生じた哲学は、「侵すことのできない機械的な法則の概念 (the concept of inviolable mechanical law)」⁽⁸³⁾を徹底的に発展させたのである。クラークは、これらの哲学とともに、たとえば「進化」という概念が絶対化されたと指摘している。こうして、進化の概念は、人間生活のあらゆる領域に適用され、人間の思想とか意識などの精神的レヴェルの問題すら、物理的に自然界に存在するものと同列に取り扱われることとなった。科学的とされる思考の源泉を回顧すれば、そこに「進化」という概念がみられ、それがあらゆる思考の「前提」となっていることが明らかとなる。「進化」の思想が、いわば科学的営為の「視座」として厳然と存在した。この「視座」が、自然科学の法則を取り扱うに際して、ベーコン以後、絶対化されていたのである。

2 ルネ・デカルトの「機械論的哲学」と選択性

科学的営為を問題にする場合、この思想的な「視座」として、デカルトの「機械論的哲学」に立ち返って検討する必要がある。ベーコンの「知の力」とともに、デカルトの思想的視座が、後世の科学的思维の土台となったことは、十分に知られたことだからである。デカルトは、自然科学的な意味においての「客観性 (objectivity)」を、彼の科学論に要求した。彼は、「とりわけて数学を私は楽しんでた、その持つ理論の確実性と直証性との故に」⁽⁸⁴⁾と書いた。彼が数学を用いて、彼の科学論をすすめたのは、その数学のもつ「確実性と直証性」が理由であった。しかも、彼は、「明証的に真であると認めることなしには、いかなる事も真であるとして受けとらぬ」⁽⁸⁵⁾と語った。彼は、この真に「明証的」な知識を求めて、その方法として、因果関係の究明を重視する実証的・実験的態度を要請した。

彼は、「実験」に関しては、人が知識において進めば進むほど、いよいよその必要を感じさせることに私は注目した⁽⁸⁶⁾」
 (傍点筆者) と語ったのである。

このような科学的態度を根底として確立したものが、機械論的哲学であったといえよう。「必然的な因果関係をもって世界の事象の生成変化を説明する」⁽⁸⁷⁾ことを企図した機械論は、デカルトによって確立され、徹底して数学的な明証性を要求することとなった。しかし、ここに問題とされるべき論点が生じる。

その第一は、数学的明証性といえども、それは人間によって「選択」されたものであるということである。クラークが語っているように、「科学者は、数学的な明証性を要求する。しかし、その明証性が確立しない場合には、科学者はそれをつくろうとする。科学者は、そのために、無限の類似した現象にみられる諸法則の中から一つの法則を選択しようとする。しかし、科学者が『真』の法則を選択する確立は、ほとんど不可能なのである⁽⁸⁸⁾」と。この事実を、デカルト信奉者は忘れるべきではないであろう。確かに「科学的な諸法則がたとえいかに有用であれ、それは真実ではありえない⁽⁸⁹⁾」のである。

クラークは、この視点をアンリ・ポアンカレ (Henri Poincaré, 1854-1912) の『科学と方法』から学んだようである。要するに「科学的な法則は発見されるものではなく、選択されるもの⁽⁹⁰⁾」(傍点筆者) なのである。すなわち、科学的法則は、まさに生身の人間によって選択されるものである。ちなみに、ポアンカレは「分類は、相対的であって、吾々の精神の無力さに依存する⁽⁹¹⁾」と述べている。また、ポアンカレは、アレクセイ・コンスタンティノヴィッチ・トルストイ (Aleksei Konstantinovich Tolstoi, 1817-75) の言を引用しながら、「トルストイから見れば、『科学のための科学』とは不合理な概念である⁽⁹²⁾」と述べている。すなわち、「一切の事実を知りつくことは吾々のよくするところではない。実際には無限ともいふべきほどの数が多いからである。したがってその間、選択しなければ

ならない⁽⁹³⁾」(傍点筆者) のである。ここで、特に注意を喚起したいのは、ポアンカレが、「學者は事實には段階があり、したがって正確な選擇をなし得ることを信じている。もし、これが不可能ならば科学は成立しないはずである。それにもかかわらず、その嚴として存在するのを見れば、彼らの信ずるところはむべなりといわなければならない⁽⁹⁴⁾」と語っている点である。ポアンカレは自然科学的な研究を捨てたわけではないが、彼が科学論の成立する要件、すなわち人間自身が諸法則を選択するという事実に気付いていたことに相違ない。デカルトが徹底的に明晰判明であると考えた数学的な法則でさえ、ポアンカレやクラークによれば、「明晰判明」と信じ、選択したものに過ぎないと結論できないであろうか。

3 近世人と「工作」性の視点

第二に、科学的法則の「選択」という限界とともに、また見落してはならないものが考えられる。それは、哲学者田辺元(一八八五—一九六二)のいう近代科学のもつ「工作」性の視点である。彼は、「近世の人間の特色は、ギリシアの人間というものが、いわゆる理性人であったのに対して、工作人 (homo faber) である⁽⁹⁶⁾」(傍点筆者) と語っている。彼によれば、「近世の人間は、工作人であり、これが近世人の特色⁽⁹⁷⁾」とし、これらの人間は、ギリシア人のように、「受動的にすっかり自分をなくして、ものに自分を任せて、ものの姿をありのままに見ようというのに対して、どこまでも自分が能動的に働いて存在を作り変えようとするもの⁽⁹⁸⁾」(傍点筆者) と規定している。これら近世人は、「自然を通じて自然を作るところの人間、自然を媒介にして、自然を作り変えるところのいわゆる工作人としての人間⁽⁹⁹⁾」なのである。田辺は、近世人はギリシアのような人間のあり方、「すなわちどういう在り方が完全か不完全かというような問題⁽¹⁰⁰⁾」にとどまっておらないで、近世には、「自分が存在を新しくする」という関係⁽¹⁰¹⁾ (傍点筆者) が生起したと語っている。ここに、「自分が自然の中に入って行って自然に動かされ、…(中略)…自然をこちらの意

志に従わせるという関係」が生じたと指摘している。この近世的な学問の代表は、ギリシアの「形を觀る幾何学」⁽¹⁰⁾とは異なり、力学となつていったのである。この力学こそが、科学における「合理性」「事実の合理的根拠」⁽¹⁰⁾を含み、かつまた「経験的事実に制約され」たものとしての「実証性」を含んだものと考えられるようになったのである。田辺のいうように、この近世の工作人として立ち上つた人間は、「科学は合理的であると同時に実証的でなければならぬ」⁽¹⁰⁾という原理にならつて、「綿密に現実を観察」⁽¹⁰⁾することを要請した。ここに、観察と実験を土台として、近世の科学が打ち立てられていったのである。

とはいえ、ここで問題となるのは、「工作人」としての人間のもつ、人間中心的な「視座」の存在である。ここには、明らかに、人間がその主体性において、自然を改造していこうとする視点が看破できる。そこには、単に科学法則を「選択」するだけにとどまらない、人間の尊大な態度が見え隠れする。人間自らが、積極的に、主体的に存在を改造するという論理に人間の謙虚さなどありえない。科学は、こうして、人間社会の「進化」という思想とともに、自律した「工作人」としての人間が営むものとなつた。

4 科学至上主義の結末

しかし、人間が主導的に合理性と実証性を絶対化した結果、科学は人間のためではなく、科学のための科学となつた。これが上記の二つの限界と並んで、少々異質ではあるが、近代科学を問題にするときの第三の限界である。今日は、「パラダイム転換の時代」といわれている。とはいえ、先述した法則の「選択」や「工作人」の行き着く果てとも考えられる科学至上主義的な思考は、決して「転換」を経験していないといえよう。科学のための科学という、科学を用いる人間をまったく無視した科学論が横行している現実がある。それらは、科学的思惟が何よりも絶対化され、いわば理性が一人歩きした科学論である。これについては、科学を営む人間すら無視した科学が生まれてき

たという事実を示すだけで充分であろう。たとえば、科学至上主義の結末として、人類は、核兵器や、地球規模の環境破壊にさらされることになつたといえないであらうか。

近代機械論の伝統に由来する、以上のような限界をみていくと、次のように要約できよう。その限界には、いずれも共通して、理性のみならず、その理性を信ずる人間が絶対化されるという過程が存在することである。科学的知識といえども、それは、相対的なもので絶対的なものではない。デカルトは、『方法序説』で、その副題を「著者の理性を正しく導き、もろもろの学問において真理を求めるため」⁽¹⁰⁾として、真理の解明のために理性ほど素晴らしいものはないと語った。彼は、「良識 (bon sens) はこの世のものでもっとも公平に配分されている」⁽¹⁰⁾と述べ、「真理と虚偽とを見わけて正しく判断する力が、人々すべて生まれながら平等」⁽¹⁰⁾としたが、結局は、その「良識」なるものによつて推し進められた議論は、真の知識の獲得につながる最高の「方法」であつたろうか。デカルトは、研究の対象をあくまでも客観化しようとした。しかし、「疑っている自分」が存在したという帰結を得たにすぎないのである。ここに、人間そのものを絶対化していった思想が、普遍的なものとして存続したのである。この点については、さらに次に検討する課題となる。

六 科学の合理性とその対抗原理

1 人間の思惟の絶対化

今日の科学がよつて立つ「視座」は、究極的には人間の思惟の絶対化過程に他ならない。すなわち、デカルトのように、対象を数学的に徹底し客観化しようとすることは、それだけ一層、自らの自我のなかに閉じこもろうとする作業であつたのである。それについては、哲学者森有正(一九二一—七六)が「デカルトの人間像の中核が自由意

志に存する」(傍点筆者)と述べたことに、端的に示されている。デカルトの方法的懐疑に由来する近代科学の精神は、「主体的精神が、分析、総合、枚举の方法的操作によって活動しつつあることを示す」(傍点筆者)という事実突き当たらざるをえないからである。「すべての外部の認知もまた、主体的精神の存在を立証する」(傍点筆者)ということになるからである。ここに至って、「主体的精神」、「主体的自我」こそが、決定的に問い直される必要がある。

なぜなら、デカルトが『方法序説』で提示した、「明証性」、「分析」、「総合」、「枚举」という「四つの教則」を用いる科学的精神は、「我思う」と述べる主体的実存の存在を前提としているからである。このことは、「自ら存在している」ということが、科学の前提として存在し、法則を「選択」し「工作」する近代人の主体的精神が、問い返されねばならないことを示している。視点を変えるなら、デカルト的な立場は、科学を遂行する人間自身の問題が問われる必要を示している。この「人間」ほど不明瞭であり、かつ非合理的なものはないからである。

今日の社会そのものを考えるときも、非科学的なものを排除し合理性を追求しようとしても、一貫して非合理的なものが存在し続けるとされる。それは、「医術が進歩すればするほど術ならぬ人格と精神的価値の問題が登場する」⁽¹⁵⁾ようなものである。たとえば、デカルトがたとえ「我思う、故に我在り」という論点を突き詰めたとしても、その結末がいかなるものであったかを判断すればよい。経済的合理性の中味を追求した経済学者中村勝己(一九二四)が語っているように、「合理主義的な論理をつみ重ね、集積し結合した結果、そこには当初考えもしなかったような意図せざる非合理的な結果が出てくるという矛盾が現代の合理主義的文化の課題」⁽¹⁶⁾なのである。

今日の社会では、合理性を追求することが過大に評価される。しかし、それが合理的になされればなされるだけ、非合理的な「人間」の問題が出てくる。現代社会が、「科学的」な立場を堅持し合理性を追求しようとした結果、逆

の現象である宗教に走る人間などの「非合理的な現象、合理主義に逆らう緊張状態」⁽¹⁷⁾が出てきたのである。現代の社会は、科学的合理性が貫徹された社会でありながら、何よりも人間が絶対化された「合理主義では解けない厄介な問題」⁽¹⁸⁾が生じた社会である。「合理主義の極限における非合理主義」⁽¹⁹⁾の時代、つまり、今日は科学主義を標榜しながら、実は非科学的な時代ともいえるのである。

このような社会的現実のなかで、ますます人間のみが絶対化されていくのが今日の社会である。人間の存在、人間の自由意志が絶対化される時代なのである。それは、結局、研究者がもつ思想的な前提に基づいて、勝手に科学的な判断が繰り返されているにすぎないともいえる。人間の「世界観」が科学的思考の前提になるのである。人間の思考の準拠枠としての諸個人の世界観などが、科学的な前提となることは容易に理解されよう。

2 自然科学的合理性の対抗原理

ここに現代の社会において、「自然科学的合理性、法の合理性などの追求の過程にあらわれて来る非合理性に對抗する復元力」⁽²⁰⁾が必要となる。現代社会における合理性の追求にとまなう、様々な弊害に対する対抗原理が必要なのである。現実に対して、限られた知識しかもたない人間が、何かの判断を加えるとき、すでに存在している「予見」または「前提」によって、人間には正当な判断はなしえないのである。人間が、客観的と判断したことさえ、諸個人の先有諸傾向によって、その客観性からはほど遠い知見しか得ていないという事実があるのである。

この現実をみると、人間は、自らの価値規準や判断の枠組を問い返す必要がある。「ゆらぎ」の社会⁽²¹⁾においては、我々の思考の枠組が時々刻々と変容していくことも承認しなければならぬ。そのとき、我々は、自らの科学的な考えが「絶対」であるなどとは決していえない。経験的に得られたとされる知見ですら、時代の推移等々の諸影響のうちに「ゆらぎ」のである。

ところで、ここで、西洋の哲学の野田又夫(一九一〇)のいう「ゆらぎ」の社会にある「考えるものの存在」についてまとめてみよう。すなわち、人間の判断は、二種に分けられるのではないかと考える。第一は、科学的な思考を認める立場である。これは、科学的立場を推進する「考える存在」を無視して、ひたすら科学的な営みに熱中するタイプである。彼らは自らを疑うこともない。思考する人間として、自分の存在に気付いていない状態といえよう。第二は、人間自身は、純粹に科学的な態度を推し進めることはできないとする立場である。彼らは、「考えるものの存在」に気付くだけでなく、その存在の曖昧性を熟知した立場ともいえる。また、「存在」の誤謬性に気付いた上で、科学的営為を推進しようとする立場ともいえる。言い換えれば、前者は、科学的方法を正當とし、自らの立場を疑うことなく客観的判断が可能と考える。一方、後者は、自らの立場の不確定性を告白し、客観的思考を可能にするためにはどうすればよいかを真剣に考察する立場である。これらの二つの立場の、どちらかのうちに、科学を遂行する人間のもつべき、対抗原理がないであろうかと考えるのである。

3 人間の「心」の問題

このような二つの立場を仮定するとき、二種類の人間の本質について提起したアメリカの長老派の神学者ジェラルド・アーヴィン・ウィリアムソン (Gerald Irvin Williamson, 1925) の人間類型を想起する。彼は、人間を「自己中心の人間 (man-centered people)」と「神中心の人間 (God-centered people)」の二様に分類した。⁽¹³⁾ これらの二様の人間状況を整理することが、上記の視点に答える可能性を開くのではなからうか。

彼が、二様に分類した人間状況に関して、とくに自己中心の人間と科学至上主義的に自己を絶対化する立場の人間を同一視することはできないであろうか。神中心の人間は、すべての諸活動が神への奉仕として、神を喜ばせるということにおいて、進められる立場にある。ウィリアムソンの視点は、究極的な人間の分類にも通じるのであ

て、自己中心にならないためには、自分の外の何物かに判断の規準を置かねばならないことを示唆している。判断の規準を自己に置かないことは、彼にとっては、その自己の対局に位置すると考えられる神を、思惟の枠組の基礎に置かざるをえないことを示している。

「考えるものの存在」は、上記のような視点を問題とせざるをえないだろう。神を意識するかしないかは、その人間の世界観とも密接に関連している。神を考えることは、その人間の世界観を決める諸要素のなかで最も重要な視点であろう。諸個人が、神について、すなわち自己の対極に位置すると考えられる神について、どうとらえているか把握しなければ、その人間の思考の特性を見極めることはできない。いうなれば、神についての視点を無視しての「考えるもの」についての議論は成り立たないといえよう。デカルトでさえ、「神は必然的に存在する、と結論しなくてはならない」⁽¹⁴⁾と述べたのである。

この「存在するもの」の本質が、どうして問題とされるべきなのか。それは、あらゆるものの思考の前提を形作るもの、基礎となるものが人間に先有的に備わっていると考えるからである。人間の思考の「視座」としての人間の本質が、すでに存在しているのである。それは、人間自身が、思考の前提として所持している世界観かもしれない。また「イズム」と置き換えてよいかもしれない。しかし、それらの「視座」としての人間の「心」の問題が最終的に問われねばならないのである。人間の精神生活のすべてが「流れ出る」⁽¹⁵⁾ものとしての「心」の問題が問いか

けられるところに、人間中心の思考の対抗原理、復元力がみられるかもしれない。

時代は変わり、社会構造が急激に変化したとしても、人間の精神的営みはほとんど変わらない。しかし、人間の思考の源泉としての「心」は、その社会構造の変化にもなって、着実に影響を受けてきている。次の第三章、また第四章で重点的に考察する技術的な規範が、重大な影響を及ぼしている技術社会の現代においては、その「心」

の問題に重大な関心が払われねばならない。科学的合理性こそが完全に客観的であると主張したとしても、その「客観性」とは何なのか。極言するなら、客観的であるかどうかについてもそれを判断する人間の「心」の問題となるであろう。デカルトは、「存在するもの」の存在こそが、真であるとした。とはいえ、その存在するものの思考を形成する「心」まで問題とはしなかった。社会は変化しても、真に客観的な思考が可能となるためには、人間の思考の「座」としての「心」こそが問題となる。この「心」の問いかけこそが必要であり、社会は「ゆらぐ」とも、この「心」が、前提やイデオロギズムから解放される必要がある。そこから「流れ出る」知識こそ無前提な価値あるものとなるのではないだろうか。

七 科学的中立性のために

1 科学的中立性の問い返し

今日技術社会といえ、ただちに想起されるのは、科学的合理主義を基底にした功利主義的な思考であろう。功利主義に裏付けられた精神は、人間の本質を無視し、何よりも物質的な視点に重点を置いているのは明らかである。今日の社会では、「人間のために」という視点は次第に忘れられてきたといえよう。いうなれば、人間を無視した社会構造が存している。「人間のために」と標榜しながら、実状は、それ以外のものが主要目標となってきた。特に、科学技術の社会では、科学そのものの進展が至上化されているといえよう。

二十世紀も終わりに近い今日は、もはや科学至上主義を特徴とする「近代世界（モデルネ）」は終焉を迎えたとされる。時代は、確かに転換しつつあることに誰も異論はないであろう。とはいえ、科学的知識の偏重は依然として続いている。しかも、多くの人々は、そのような社会的状況の枠組みを疑うことすらない。今日の時代は、しかし、

既製のものが不変であり続ける時代ではないのである。

科学史家の村上陽一郎（一九三六―）は、今日の知識偏重の学問的状况において、学問とは、「その知識を成り立たせている暗黙の枠組みを掘り崩し、もしかしたら違った別の枠組みがあり得ることに思い至らせることである」と語った。すでに論じたように、一般に常識と目されることが、一つの思考の枠組みにすぎない場合がある。デカルトの方法的懐疑に由来するとされる近代的な機械論的思維方法は、科学的合理主義を絶対化した。このような思考の枠組みが、いわば「超近代」といわれるポスト・モダンの社会においても、「掘り崩」されることもなく、「ゆらぐ」ことなく存続している。確かに、近代的な科学技術的な知識が偏重された社会の問い直しは、環境保全との関係において行われていることも事実である。しかし、村上は、なぜ「違った別の枠組」があるかもしれないと語ったのか。それは、今日の社会構造を思想的に下から支えている「枠組み」が変化していないからではないか。ポスト・モダンの「超近代」の時代に移行しても、デカルト的な思維方法は、大して変化していないのである。

もちろん、思想界において、「西欧の科学技術の普遍性への疑問、それに疑問を持たなかったことへの反省、近代化そのものへの見直し」が課題となっている。たとえ、そのような「見直し」が企図されようとも、思想家や科学者たちは、科学技術が中立的でないことをどこまで認識しているだろう。村上はまた、「近代化の柱に科学技術があるのは否めない。近代化を進めようとすれば、否応なく科学技術の振興を計らねばならない。しかし科学技術も価値から中立であるわけではない」と述べている。一面においては、科学技術を進展させたものとして、「それを生み育てた西欧の政治的、経済的、文化的背景」の功績も認識しなければならぬだろう。とはいえ、その政治的、経済的、文化的背景であるデカルト的な理性中心、自己中心的な思維方法の存在を無視することはできないであろう。悲観的にみるに、科学的中立性に関して、その背景まで問題とするに至るには相当な時間を必要とするのではな

ろうか。

2 科学的中立性のために

そこで、本節の最後の課題は、科学的中立性を保持するための施策の問題である。それは、非常に困難な問題であり、筆者の憶断に過ぎないかもしれない。しかし、敢えて、ここで、二、三の施策を示すことにしたい。それは、近代的な科学主義に裏打ちされた思维方法の背景に、「対抗原理」を立てることもある。

その第一は、近代的科学主義の背景が自己絶対化の道、理性の自律の道であるなら、その道を抑制する方策を選択することである。自己絶対化の道は、思维的には、自分自身を絶対化することにつながる。ここには、思考の枠組みを自分の内部に置くのではなく、自らの外に置くことによって、道が開かれる。そのためには、思考の枠を自己ではなく、他者に置くことの是非が問われることになる。これは、その人間の思考の枠としての、すでに問題にした、自らの「心」をいかに中立に保つかということにもなる。「心」を中立に保つためには、他者を明確に意識することが求められる。このとき、棄私された自己が定立可能となる。ここに、初めて中立的な「心」の視座が可能となるのではなからうか。

一つだけ付言するなら、前掲中村勝己が「超越神との出会いという条件は、どの文化領域に、関しても必ずなければならぬ」(傍点筆者)と述べている。すなわち、中村の言によれば、「被造物の営みそれ自体の中からは、それを根源的に批判し、自己限定する原理は出てこないし、また被造物の営み相互の間にも緊張関係は生じがたい」のである。人間のために存する科学とは、究極的には、その科学を絶対化するところには生まれてこないと結論できる。すなわち、当該の科学とはまったく次元を異にする視点から、その科学を問い返す必要がある。

第二は、棄私された自己の上に、さらに科学的思维に中立性を保持する努力を怠るわけにはいかない。この段階

においては、多くの科学者たちが用いてきた科学的方法論が役立とう。無前提であるとされながらも、決してそうではない自己を捨てて、その基盤の上に、第二の科学的な手法を取るのである。この段階では、没価値的に対象を判断するために、既存の諸公理にとらわれないことも重要であらう。なぜなら、経験的法則とされるものすら、確定した真理とはいえないからである。

第三は、科学そのものに資するためでなく、人間のための研究ということの重要性である。科学は、人間のためにあることを明確に位置付ける必要がある。人間は、科学のためにあるのではない。

これらは、科学的中立性を獲得するための試論的施策に他ならない。社会は、「ゆらぎ」つつある。絶対化された価値観が、明らかに逆の価値評価に変化することもある。社会は、予想だになかった状況を出現させる可能性を十分に秘めている。上記三点は、羅列したにすぎないものではあるが、「ゆらぎ」の社会でも、一貫して意味をもつものではないだろうか。個々の技術社会の問題については、第三章、第四章において論じてみたい。



注

(1) ポウル・グランズドルフ、イリヤ・プリゴジン、松本元・竹山脇三訳『構造・安定性・ゆらぎ——その熱力学的理論——』みすず書房、一九七七年、xii頁。著者は、この「ゆらぎ」について、「流体力学における典型的な問題である層流の安定性」(xi頁)を例にとり、その「速度分布のゆらぎ」を説明している。流体の「ゆらぎ」とは、上記左図の状態の流れが、右図のように「流れは新たな状態に移り変わる」(xi頁)ような小さな「こぶ」が生じる状態の変化をいう。ポウル・グランズドルフの生年など不詳。

プリゴジンは、「非平衡系の熱力学に関する業績によって、一九七七年にノーベル「化学」賞を受賞した」

科学者である（イリヤ・プリゴジン、イザベル・スタンジュール、伏見康治・伏見讓・松枝秀明訳『混沌からの秩序』みずす書房、一九八七年、アルビン・トフラー「まえがき 科学と変化」、一頁）。

- (2) ポウル・グランズドルフ、イリヤ・プリゴジン、同書、xiii頁。熱力学においては、構造には「平衡構造」と「散逸構造」が存在するとされる。自然科学の構造変動である、熱力学における構造変動を、社会構造の変化に応用して、社会構造にも熱力学的な上記の二つの状態が存在すると仮定できないだろうか。この二つの構造について、少し長いが引用しておく。「平衡構造は、平衡からあまりはずれることのない可逆的な変化により、形成され維持されるものである。結晶は、平衡構造の代表的なものである。散逸構造は、これとまったく違った性質のものである。すなわち散逸構造は、非平衡条件のもとで、エネルギーと物質とを外界と交換しながら、形成され維持されるものである」（同書、xii頁）と。また、プリゴジンは、「散逸構造」を説明して、「現在われわれは、平衡から遠く離れた状態では、新しいタイプの構造が自発的に生じうることを知っている。平衡から遠く離れた条件下で、無秩序あるいは熱的混沌（カオス）から秩序への転移が起こることがある。物質の新しい動的状態が出現することがある。それはある与えられた系とその環境との相互作用を反映した状態である。筆者は、この新しい状態を、散逸構造と呼んだ」（イリヤ・プリゴジン、イザベル・スタンジュール、前掲、四八頁）と述べている。

- (3) (6) ポウル・グランズドルフ、イリヤ・プリゴジン、同書、xx頁。

- (7) 「ゆらぎ」の理論を中核として、「散逸構造」論を理論化したイリヤ・プリゴジンは、イザベル・スタンジュールとともに、『混沌からの秩序』（前掲）を著わした。アメリカの未来学者アルビン・トフラー（Alvin Toffler, 1928）は、この書のまえがき「科学と変化」において、彼らの「ゆらぎ」の理論を取り上げ、「われわれの最も基本的な仮説の多くをくつがえし、それらに対する新鮮な考え方を示唆してくれるような、ひらめく洞察に満ちている」（傍点筆者、同書、二頁）と評した。トフラーの批評は、「本書は、旧来の『普遍法則』は少しも普遍的ではなく、實在の一部分にしか当てはまらない」（同書、六頁）ということを確認したという。

また、トフラーは、プリゴジンの散逸構造論的な視点は、「今日の加速された社会変化を特徴づける」「無秩序・不安

- 定性・多様性・非平衡・非線形関係（そこでは小さな入力巨大な結果の引き金となりうる）・時間性——時間の流れに対する鋭敏な感受性——」（同書、六頁）に注意を向けさせるといふ。つまり、「無秩序・不安定性」などの語によって説明されるように「あらゆる系はたえず『ゆらいでいる』部分系を含んでいる」（同書、七頁）ことを明らかにしたのである。このプリゴジンの視点に立つとき、アルビン・トフラーもいうように、「『革命』・『経済恐慌』・『技術革新』・『パラダイムの移行』のような言葉すべてが、新しい意味あいを帯びてくる」（同書、一〇頁）のである。

- (8) Max Weber, "Wissenschaft als Beruf," *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4. Auflage, J. C. B. Mohr, 1973, S. 582-613, 592. 尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波文庫、一九八〇年改訳、二九頁。マックス・ウェーバーは学問が、「つねに進歩すべく運命づけられている」（*Ibid.*, S. 592, 同書、二九頁）と語った。彼はまた、「学問上の『達成』はつねに新しい『問題提出』を意味する。それは他の仕事によって『打ち破られ』、時代遅れとなることを自ら欲するのである」（*Ibid.*, S. 592, 同書、三〇頁）と語った。

- (9) イリヤ・プリゴジン、イザベル・スタンジュール、前掲書、二二頁。

- (10) 同書、二三頁。

- (11) 同書、九六頁。

- (12) 同書、九九頁。

- (13) 同書、九六頁。

- (14) 第三章三節「有神論的技術論」参照。

- (15) 第四章二節「スフォルマンの近代技術論と領域主権」参照。

- (16) M. Weber, *op. cit.* 前掲書。

- (17) *Ibid.*, S. 598, 同書、四三頁。

- (18) *Ibid.*, S. 599, 同書、四三頁。

- (19) *Ibid.*, S. 597, 同書、四三頁。

- (20) *Ibid.*, S.599. 同書、四四頁。
- (21) 第三章三節「有神論的技術論」参照。
- (22) (23) M. Weber, *op. cit.*, S.598. 前掲書、四一頁。
- (24) *Ibid.*, S.598. 同書、四二頁。
- (25) 第四章二節「エフベルト・スフルマンの近代技術論と領域主権」参照。
- (26) M. Weber, *op. cit.*, S.601. 前掲書、四九頁。
- (27) *Ibid.*, S.602. 同書、五一頁。
- (28) 第三章三節「有神論的技術論」参照。
- (29) Karl R. Popper, *Objective knowledge: An Evolutionary Approach*, Clarendon Press, 1972, p.73. 邦訳、森博訳『客観的知識——進化論的アプローチ——』木鐸社、一九七四年、八五頁。
- (30) *Ibid.*, p.73. 同書、八六頁。
- (31) *Ibid.*, p.75. 同書、八八頁。
- (32) (33) *Ibid.*, p.75. 同書、八七頁。
- (34) *Ibid.*, p.76. 同書、八九頁。
- (35) *Ibid.*, p.75. 同書、八八頁。
- (36) (38) *Ibid.*, in preface. 同書、i頁。
- (39) *Ibid.*, p.60. 同書、七一頁。
- (40) *Ibid.*, p.75. 同書、八七頁。
- (41) (42) *Ibid.*, p.76. 同書、八八頁。
- (43) *Ibid.*, p.342. 同書、三八一頁。
- (44) *Ibid.*, p.343. 同書、三八一頁。『五 機械論的「視座」の限界』参照。注(9)以下、ポアンカレの理論参照。

- (45) M. Weber, *op. cit.*, S.588. 前掲書、一一一頁。
- (46) Karl R. Popper, *op. cit.*, p.361. 前掲書、四〇二頁。
- (47) Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, 1968 Enlarged Edition, The Free Press, 1968, pp.475ff. 森東吾・森好夫・金沢実・中島竜太郎訳『社会理論と社会構造』みすず書房、一九六一年、三八二頁。以下、邦訳は一九五七年版による。「予言の自己成就」は、ポッパーも指摘したように、「観察」によって、人間が「偏見と予断」という前提をもたないことが仮に明らかになった場合でさえ、社会的行為の意図されない結果 (unanticipated consequences) 、すなわち明らかに偏見とみられる結果がもたらされることがあるということの意味している。
- ところで近年、ロバート・キング・マートンの諸理論が一九六〇年、七〇年代に引き続き再び重視されている。『現代社会学』（現代社会学編集委員会編、アカデミア出版会、はその二四号（一三卷二号、一九八七年）で、「R・K・マートンの社会学」と題して特集を組んだ。中山慶子は、「マートンの今日的意義——パーソンズとの比較において」を寄稿し、以下問題にする「予言の自己成就」について述べる過程で、彼の理論が、「現実に対する説明能力が高いと、多くの人々に実感できるものである」（一七頁）と述べている。しかし、「予言の自己成就」について彼自身が示した例に關しては、「社会構造のいかなる要因が、どのようなメカニズムでそうしたことを惹き起こすのか。差別的流言発生の過程、差別行動発生の条件、これらとある程度の因果関係をもつ被差別者の逸脱行動の発生の条件、これらの一つ一つがさらに分析され、命題化されなければ、実証は不可能である」（一七一―一八頁）と、この理論が「実証不可能」であることを指摘している。とはいえ、この理論は、本節の人間の行為や思考の「前提」が常に存在するという立論に対してなんら意義を失うものではない。
- (48) *Ibid.*, p.475. 同書、三八二頁。
- (49) *Ibid.*, p.475. 同書、三八三頁。
- (50) *Ibid.*, pp.475ff. 同書、三八三頁。
- (51) *Ibid.*, p.476. 同書、三八四頁。

- (52) (54) *Ibid.*, p.477. 同書、三八四頁。
 (55) *Ibid.*, p.477. 同書、三八四—五頁。
 (56) (57) *Ibid.*, p.478. 同書、三八五頁。
 (58) *Ibid.*, p.480. 同書、三八七頁。
 (59) *Ibid.*, p.478. 同書、三八六頁。
 (60) *Ibid.*, pp.488ff. 同書、三九六頁。
 (61) *Ibid.*, p.489. 同書、三九六頁。
 (62) *Ibid.*, p.490. 同書、三九七頁。
 (63) *Ibid.*, pp.279-334. 同書、二〇七—三五一頁、「第八章 準拠集団行動の理論」および「第九章 準拠集団と社会構造の理論(つづき)」。
 有本章「マートンの科学社会学」によれば、マートンについて、「社会学主義の立場に立つ彼は、個人の行動を捉える場合、文化体系と社会体系にあくまで比重を置いていて、パースナリティ体系をあまり全面に出さず、したがって『状況の定義』に基づく行為者の心理、主観、主体の側面よりも、『準拠枠』によって相対化された構造的側面を重視する」(『現代社会学』二四号、七三—七四頁)と述べている。マートンは、なかでも準拠集団が人間の思考の枠組に対して大きな影響を与えることを見抜いていたのである。
 (64) *Ibid.*, p.287. 同書、二一五頁。
 (65) 筆者はすでに、技術社会に生きる人間は、技術的規範による制約を避けることができないことを論じた。その際にも、タルコット・パソソンのこの社会的行為理論を手掛かりとした。第三章二節「技術的規範と人間の責任」参照。
 (66) (67) T. Parsons, *The Structure of Social Action*, Volume I, Free Press, 1968, p.26. 稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』1総論、木鐸社、一九七六年、五一頁。
 (68) *Ibid.*, p.11. 同書、三〇頁。
 (69) *Ibid.*, p.39. 同書、七一頁。

- (70) *Ibid.*, p.44. 同書、七八頁。
 (71) *Ibid.*, p.44. 同書、七八—七九頁。
 (72) タルコット・パソソンは、社会科学に対して、全般的に通用する概念図式(overall conceptual framework)を打ち立てて、多くの社会科学の理論を総合しようとした。ロバート・キング・マートンは、社会科学の客観性を強く打ち出すために、自らの理論を「中範囲の理論(theories of the middle-range)」として提起した。つまり、マートンは、パソソンのグラランド・セオリーとは異なり、小さな作業仮説を打ち立てていく立場とグラランド・セオリーとの中間の理論として「中範囲の理論」をつくった。ちなみに、「中範囲の理論とは、日々繰返される調査などで豊富に展開されている、小さな作業仮説と、経験的に観察される社会的行動の、非常に多くの劃一性をできれば導出しようとするような主要な概念的図式を内容とする包括的思弁とを媒介する理論」(*Ibid.*, p.39. 同書、三頁)である。この理論については、高坂健次「マートンの『中範囲の理論』をめぐって」(前掲書、注51)、『現代社会学』二四号、二八—四〇頁)が今日の視点から、この理論を再考している点で参考になる。注意すべきは、「『中範囲の理論』においてなされていることは、結局『例証』(illustration)であって、言葉の厳密な意味での検証(testing)ないし確証(verification)ではない」(同書、三七頁)という指摘である。それは、この理論の限界性を示すものである。すなわち、実証不可能なのである(注47)。(中山の理論参照)。
 (73) T. Parsons, *op. cit.*, p.21. 前掲書、四四頁。
 (74) *Ibid.*, p.25. 同書、四九頁。
 (75) *Ibid.*, p.24. 同書、四八頁。
 (76) *Ibid.*, p.22. 同書、四六頁。
 (77) *Ibid.*, p.22. 同書、四五頁。カール・ライムント・ポッパーの視点参照。K. Popper, *op. cit.*, p.76. 前掲書、八八頁。
 (78) この後論じるつもりである。
 (79) M. Weber, *op. cit.*, S.608. 同書、六三—六四頁。

- (80) *Ibid.*, S.609. 同書、六五頁。
- (81) Gordon H. Clark, *A Christian View of Men and Things*, Baker Book House, 1981, pp.44ff. 以下の論点は、クラークの理論に多くを負っている。
- (82) *Ibid.*, p.198.
- (83) *Ibid.*, p.44.
- (84) ルネ・デカルト、落合太郎訳『方法序説』岩波文庫、一九六七年改版、一八頁。
- (85) 同書、二九頁。
- (86) 同書、七七頁。
- (87) 「機械論」、『哲学辞典』所収、平凡社、一九六一年、二九三頁。
- (88) (90) G. H. Clark, *op. cit.*, p.209.
- (91) アンリ・ポアンカレ、吉田洋一訳『科学と方法』改訳、岩波文庫、一九八一年、三〇一頁。
- (92) (93) 同書、一六頁。
- (94) 同書、一七頁。
- (95) 同書、二六頁。
- (96) 田辺元『哲学入門』筑摩書房、一九七〇年、一六頁。
- (97) (101) 同書、一七頁。
- (102) 同書、一九頁。
- (103) 同書、一八頁。
- (104) (107) 同書、三二一頁。
- (108) ルネ・デカルト、前掲書、九頁。
- (109) (110) 同書、一二頁。

- (111) 森有正『デカルトとバスケル』筑摩書房、一九七一年、九一頁。
- (112) 同書、八一頁。
- (113) 同書、七九頁。
- (114) この解説については、同書、六九―七〇頁を参照されたい。デカルト、前掲書、二九―三〇頁も参照。デカルトは、「四つの教則」を用いることに關して、「私の理性を、あらゆる事において完全にはいえないまでも、少なくとも自分の力のおよぶ限りにおいて、最も良く使いうる」と保証された」(傍点筆者、ルネ・デカルト、前掲『方法序説』三二―三三頁) 方法と確信するに至ったと述べている。また彼は、『哲学原理、第一部』の「人間認識の諸原理について」のなかで、「真理を探究するには、生涯に一度はすべてのことについて、できるかぎり疑うべきで」(ルネ・デカルト、桂寿一訳『哲学原理』岩波文庫、一九六四年、三五頁)、「疑わしいものは虚偽と考えるべきである」(同書、三五頁)と述べた。とはいえ、彼は、虚偽でないものは、疑いえない自分しかないということを発見した。彼はまた、「我々は疑わしいものに同意を拒み、かようにして誤りを避ける自由意志をもつ」(同書、三八頁)とも述べた。こうして、彼は、「我々は疑っているとき、自ら存在していることを疑うことはできない」(傍点筆者、同書、三八頁)と規定したのである。なぜならデカルトにとって、「私は考える、それ故に私は有る」というこの真理は、「きわめて堅固であり、きわめて確実であって、懷疑論者らの無法きわまる仮定をことごとく束ねてかかってこれを揺るがすことのできない」ような「哲学の第一原理」(前掲『方法序説』四五頁)だからである。
- ここには、疑うことのできない自己の存在がある。しかし、この「自己」こそがもっとも深い次元において、疑われねばならないというのが筆者の視点である。十七世紀フランス思想の田中仁彦(一九三〇―)が述べているように、「コギトの真理性から、そこに含まれている明証性が真理の一般的規則として引き出されてきた時、それは、いわば、有限な人間にとってはどうしてもこうとしか思えないものを真と信ずるほかはいかなる認識もあり得ないという、いわばせっぱ詰まったものだった」(田中仁彦『デカルトの旅/デカルトの夢——『方法序説』を読む——』岩波書店、一九八九年、三二九頁)のである。田中の著作は、デカルトの人と思想を知るに、大いに役立つ。

(115) 中村勝己「経済的合理主義をこえるもの」『経済的合理性を超えて』一九八八年、みすず書房、三五—一三頁、特に五一頁。今日の社会では、デカルト的な方法的懐疑の方法を疑うものはきわめて少ないだろう。このような視点に立って、デカルトは、近代科学の父とされるほどに、今日の人々に受け入れられている。デカルト研究の野田又夫は「現在われわれは、自然法則が、数学的形式をとることを見なれているが、それはまさにデカルトたちの努力のおかげでそうだった」(野田又夫「デカルトの生涯と思想」『世界の名著二』デカルト中央公論社、一九六七年、一六頁)と述べた。とはいえ、今日の科学的合理主義が貫徹された社会においてすら、非合理的なものはいくらでも例示できよう。デカルトの科学的な精神によっても、明晰判明なものばかりが提示されているのではない。数学的思考が重視された科学的な精神が問題とされるとき、デカルト的な立場が絶対化される傾向にあることを知らねばならない。

(116) (119) 同書、五二頁。たとえば、中村は、この例として、家産官僚制においては、「形式的に合理的であればあるほど、実質的な不合理性をうみだす」(同書、四八頁)と語っている。他にも、近代戦における内戦の「近代科学の粹」(同書、五一頁)をつくした戦争にみられるように「敵と味方、戦闘員と非戦闘員との区別ががたなくなること」(同書、五一頁)のような非合理性などをあげている。

(120) 同書、五三頁。この「対抗する復元力」は、すでに人間自身の思考過程からの「復元力」ではないことを前提としている。この意味で、今から述べることも、思考の「前提」にとらわれていることになるかもしれない。しかし、歴史的

にみても、「人間の力によって」何ができるのかを考えると、容易に理解できることではないだろうか。

(121) 中村は、「非合理性に対抗する復元力」がない場合には、社会は合理性を求めて「一方的に突走」(同書、五三頁)り、また「この対抗原理を欠いている場合は、現世内福祉を至上目的」とし「止まるところを知らず暴走することになる」(同書、五三頁)と述べている。

(122) 第二章二節「一 社会構造および社会理論と『ゆらぎ』」参照。

(123) Gerald Irvin Williamson, *The Shorter Catechism*, Vol. I & II, Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1970. 著者は一貫して、この分類を用いている。

(124) ルネ・デカルト、井上庄七、水野和久訳「省察」、前掲『世界の名著』二六五頁。またデカルトは、「私が疑うこと、私が欲することを私が理解する」(同書、二六五頁)のは、「より完全な存在者の観念が私のうちに」(同書、二六五頁)あるからであると述べている。彼が観念した神は、あくまでも「認識の順序においては人間精神から出発して神の観念に到る」(森有正、前掲書、二四〇頁)神とされる。「デカルトの神は、真の存在する神ではなく、精神のたてた神に過ぎない、それは、神という名を冠しているけれども、実は、普遍的原理と言っても、自然と言っても、同じことであるという人がある」(同書、二四一頁)といわれるのも無理はないだろう。しかし、デカルトでさえ、神の存在を証明することが必要であった。このことを考えても、いかに神に対する観念が重大な問題であるかは理解できるであろう。

(125) この視点の中心的な概念を把握するためには、次の著作を推薦する。春名純人「カルヴァンにおける心CORと神の像 IMAGO DEI」『日本カルヴィニスト協会三〇周年記念論文集2 カルヴァンの信仰と思想』すぐ書房、一九八一年、一七〇—二三九頁。

(126) 『聖書』『箴言』四章二三節。

(127) 村上陽一郎「し」との周辺——根拠を掘り崩す——『朝日新聞』夕刊、一九八六年四月七日。

(128) 村上陽一郎「アジアの近代化と未来——国際シンポジウムに参加して——」『西欧化』に疑問と反省、精神的価値探る作業を『朝日新聞』夕刊、一九八七年六月十七日。

(129) 同論文。

(131)(132) 中村勝己、前掲書、二四頁。中村が指摘する、科学の絶対化を避けるためには、被造物としての科学と、その科学とは離れた次元の超越神との関係において考えねばならないという提言には耳を傾ける必要がある。ここには、科学が科学とは異なる次元から見直されねばならないことが示唆されている。

第三章 技術社会とキリスト教

一節 技術社会の位置付け⁽¹⁾

一 科学哲学と科学社会学

1 科学社会学の視点

近年の科学技術の発展には目をみはるものがある。人間の創出した科学技術によって、今や人間自身が脅威にさらされている。技術は、本来、人間の益のために開発研究されたものであったかもしれないが、それによって人間が苦しめられている現実がある。確かに、人間は科学技術を発展させ、多くの道具をつくり出した。しかし、今や人間自らが考え出した圧倒的な技術(テクノロジー⁽²⁾)は人類の将来を左右するまでに至っている⁽³⁾。

このような現実において、人間は科学技術の意味を追求してきた。また、いったい科学とは何なのかという問題について多くの方面から研究がなされてきた。それは、自然科学そのものの分野から行われてきたし、また哲学や社会学の方面からも問題とされてきた。たとえば、哲学的には、科学技術の諸問題に対して、「科学哲学(the philosophy of science)」の領域として、多くの研究者たちが近年のすさまじい科学の発展をどのように位置付けるかにつ

いて取り組んできた。⁽⁴⁾科学哲学というと、我々はただちに、「科学的説明や予測、科学的立証といった、科学において実際に行なわれている手続きやそれらが従っている諸原理あるいはまた科学理論の構造や理論と経験の関係」の研究を想起しがちである。⁽⁵⁾しかし、科学の哲学・状況意味論研究の竹尾治一郎（一九二六）が「科学の哲学」の「序」で述べているように、「科学が人間生活全般においてしめる位置」を問う「科学哲学」の分野も存在している。特にこの方面から、近年、「科学史の研究、科学的探究の心理学的、社会学的側面の研究、科学とそれ以外のさまざまな人間の活動領域との関係」が問題とされてきた。このような研究を通して、科学技術が、環境汚染や地球環境の破壊のような現実には計り知れない多くの問題を生じさせつつあることに対して、「科学技術が人間社会に引き起こす諸問題」の解決を目標として、多くの哲学的研究がすすめられている。それらは、とどまるところを知らない現代の科学技術の進展を、倫理的に考察する研究である。⁽¹⁰⁾

また、我が国に限らず、科学や技術と人間の関係を社会的に考察する研究も急激に増加してきている。特に、近年、「科学社会学」あるいは「技術の社会学」と銘打った論文や研究書を多くみかけるようになってきた。科学社会学においては、科学哲学と同じく、研究対象は二つの分野に分かれている。「わが国の科学社会学の先駆者」といわれる社会学者蔵内数太（二八九六—一九八八）は、「科学と社会」という論文において、科学についての社会学的研究に二つの立場があることを示している。一つは、科学を「一つの認識の組織」⁽¹³⁾（傍点筆者）として問うもので、それは、研究の「対象を如何に過誤なく把握しているか」⁽¹⁴⁾について考える科学社会学の立場である。これは、社会学を科学として成立させるためには、研究の対象をどのように把握することが大切かを問題とする社会学方法論を研究する立場といえよう。蔵内のいう科学社会学の第二の立場は、「科学を一つの社会的・歴史的事実として見る立場」である。これは、科学が「如何に社会によってになわれ、制約せられているか、また逆に如何に社会に反作用を及

ぼし、如何に社会を規定しているか」⁽¹⁶⁾を問題とする立場である。これら二つの科学社会学の立場があるなかで、科学についての社会学的研究は、前者、「知識社会学の立場からする科学の社会学的研究」⁽¹⁷⁾が中心になっていたといえよう。しかし、筆者の立場は、前者の立場に関連した社会学の学問的中立性を問題とする視点を大切にしながらも、後者の現実の技術社会をザッハリッヒにみることに力点を置いている。つまり、科学や技術が社会にいかに関わり、また、社会にいかに関与を与えているかという問題を検討することである。

ところで、科学と社会学の関係については、社会学が学問体系として成立した当時から、多くの研究者が問題としてきた。科学社会学・技術社会学研究の倉橋重史（一九三二）はその著『科学社会学』の「第二章、科学の社会学的研究の系譜」⁽¹⁹⁾、また「第三章、科学社会学の展開」⁽²⁰⁾のなかで、科学社会学を歴史的に考察し、フランスの社会学者サン・シモン（Saint-Simon, 1760-1825）やオーギュスト・コント（Auguste Comte, 1798-1857）以来の科学社会学的研究を紹介している。それによると、彼らの研究は、蔵内のいう第一の立場に関連したものであり、知識社会学的に、科学を「知識体系として」⁽²¹⁾問題にしたものである。倉橋は、そのことについて、「科学の社会学的研究が主として知識社会学的研究の延長線上でなされ、科学活動が技術的実践とどのように結びつき、それらが産業上、経済上の問題といかにかかわりあうのかという問題を看過する傾向が強かった」⁽²²⁾と指摘している。このことは言い換えると、科学や技術が社会に対して与える影響については、今まで十分に考察されなかったということを示している。

2 技術社会の位置付け

また、ここには、長足の進歩を遂げる近代科学技術を考察する過程において、単に科学や技術そのものの本質を問う以上の社会的な問題が山積していることが理解され始めている。今日の科学社会学者は、科学の現実、また近

代科学がもたらした高度な科学技術の現実を正確に把握する必要に迫られていると考える。しかも、社会的な視座で、それらの現実をみるためには、当然実証的に事実をとらえ、それらがどのように人間社会に影響を与えているかを明らかにする必要がある。倉橋は、「科学社会学の課題」⁽²³⁾を検討し、「科学社会学は、科学自体の成長・発展の事実を把握し、そこにある法則性を見出そうとする研究ではなく、科学を通して究極的には社会を把握しようとするところに特徴がある」⁽²⁴⁾（傍点筆者）と述べている。筆者は、倉橋のいうように、この技術社会の現実を見据えることを通して、技術社会を正確にとらえ、科学社会学の今後の進むべき道を明らかにしていきたい。

ここで技術社会を明確に認識するために、もう一つ留意すべきことを述べておこう。それは、技術社会の認識には、科学や技術を発展させていった人間の内面を問う必要を痛感するのである。これは、近代科学技術を生み出した思想的基盤を問うことに関連する。なぜこの点が重要であるかというと、人間と社会に様々な面で危機的状況を生起させたのは、人間それ自身の思考によると考えるからである。この点をも念頭において、本節は技術社会の位置付けをめぐる様々な議論を検討していきたい。

科学や技術を、哲学や社会学から、その方法論を用いて反省する作業はそう単純なものではない。しかし、筆者は、科学や技術と現実社会の関係を問うことに主眼をおいている。その考察の過程において、人間社会は急激に変化する科学技術にどう対処していく必要があるのか、という価値に関する問題についても、キリスト教有神論の視点から、一つの提言を試みたい。

二 科学と技術社会

1 科学と技術

技術社会は今日どのような状況にまで進展してきているのであろうか。この問題を明確にするために、まず、科学と技術の関係を問う必要がある。倉橋重史も、前掲『科学社会学』のなかで、その中心テーマの一つとして、「科学と技術の関連性」⁽²⁵⁾を問題としている。倉橋は、そこで、「近代の科学と技術の結合は科学の技術化と技術の科学化という二面からみることができ」⁽²⁶⁾（傍点筆者）と述べている。彼は、それらについて、科学の技術化とは、「科学がたんに真理の探究だけでなく、その応用によって生産の一つの手段となっている側面」⁽²⁷⁾を、また「技術の科学化とは、技術が科学的研究なしに存在しえず、技術に科学的知識が加わり、技術の発達に科学的研究が必要不可欠となってきたという現象」⁽²⁸⁾であると説明している。要するに、倉橋が指摘する注目すべき視点は、科学と技術は切り離して考えることができないという事実にある。つまり、「科学と技術は結合し、両者が相互に作用しあって近代技術を形成している」⁽²⁹⁾という事実を承認しなければならないことである。もちろん、科学と技術は、それぞれ独自の性質をもちつつも、科学はその応用により技術をつくり出してその機能を果たすと理解することもできよう。我々が環境に働きかけて、生活に益するように環境をつくりかえていく働き、応用科学としての技術活動という視点は、科学を認識する際の一つの大切なポイントである。

科学と技術は、このように相互作用的かつ相即的であり、それを領域的に分離して考えることはできない。技術史・思想史・文化史研究の飯田賢一（一九二六）によれば、「本来ものをつくることと、思うこと、いいかえれば技術と思想、この二つは人間の生活のなかで最も基本的な営み」⁽³⁰⁾であると述べている。彼は、また「人間の人間的なものを構成するものは……（中略）……、つまり考えることなのであるが、それを道具という客観的な物を媒体とせねば、

つまり技術的な実践なしには、決して生じ得るものではなかった⁽³¹⁾と指摘している。これらの飯田の論点は、科学的な思考とそれを媒介とした技術の結合性を、技術史的にも裏付けるものである。

2 ジャック・エリユールの技術社会

ところで、技術社会とは、そもそもどのような社会なのであろうか。この点については、フランスの法学者で文明批評家であるジャック・エリユール (Jacques Ellul, 1912-) の『技術社会、すなわち現代の賭け』(邦訳書『技術社会』⁽³²⁾) から、その内容を窺うことができる。エリユールの技術社会について、邦訳者の一人で科学思想の研究者島尾永康(一九二〇-) は、その訳書の解説において、エリユールのいう技術社会とは「技術環境」のことであると述べている。エリユールは、その著書のなかで、「技術環境が自然環境にとって代わったのが現代であり、倫理、政治、美意識、その他およそ人間にかかわるすべてはこの環境の中にある。しかもこの技術環境は、人間の介入をよそに自己決定的、自律的であって、一つの閉鎖領域、閉鎖組織体を形成する⁽³³⁾」と説明している。

実際にエリユールの著作をみれば、人間の社会が技術に覆い尽くされていることを、著書全体にわたって論じている。なかでも決定的に重要なことは、「技術は、次第に、文明のすべての要素を支配するようになった⁽³⁴⁾」という彼の指摘であろう。エリユールは、技術による文明の支配を、「人間の経済的知的活動⁽³⁵⁾」だけでなく、「人間自体が技術に圧倒され⁽³⁶⁾」ている現実のなかにみている。その点について、エリユールは、技術が「普遍的言語⁽³⁷⁾」となって「人間と人間の関係を破った⁽³⁸⁾」のであり、また一方では「普遍的言語」として新しい技術社会特有の「人間と人間の絆になった⁽³⁹⁾」ことを述べている。技術が「言語」となっているという表現は、何にもまして技術の圧倒的な社会支配を物語っている。この表現こそ、エリユールの技術社会論を特徴付けている点であると考えられる。

彼はまた、「技術はそれ自身で、一つの現実となり、自己充足的であり、それ自身の法則と、それ自身の決断をもつ」

(傍点筆者)⁽⁴⁰⁾と述べている。すなわち、彼によれば、技術社会においては技術は何からも左右されることなく独り歩きしているという。その状態とは、彼が、「技術がますます人間とは無関係に、それ自身の道をつきすすむ⁽⁴¹⁾」と指摘している通りである。

このエリユールの技術社会論をめぐることは、多くの研究が積み重ねられてきた。なかでも、エリユールの技術論は悲観主義的傾向が強いことは、多くの研究者の指摘するところである。次節において詳細に検討を加えているが、オランダのキリスト教哲学者エフベルト・スフールマン (Egbert Schuurman, 1937-) は、その著『技術と未来』において、エリユールの著作『技術、すなわち現代の賭け』から次の言葉を引用している。それは、「技術文明とはわれわれの文明が、技術によって建設され、技術のために存在し、技術でないものを排除するという意味で、すべては技術である⁽⁴²⁾」という指摘である。これは、エリユールが技術社会になみなみな興味を示している証拠であり、彼が技術を悲観的にみていることを示している⁽⁴³⁾。

この点については、エリユールの前掲訳書の邦訳者の一人である倉橋も、『技術社会』下巻の「訳者あとがき」のなかで、「人間が技術の必然性に抵抗できない理由を、本書はあらゆる領域で証明していく⁽⁴⁴⁾」と述べて、エリユールの悲観主義的な技術観を指摘している。確かに、エリユールの場合には、この点を見過すことはできないのであり、過剰に表現しても、現代の技術社会がエリユールのいう現実、すなわち技術的必然性に抵抗できない状況を呈していることに変わりないのである。人間の存在が、技術によって、根底から揺るがされてきている状況があるのである。

3 軍事戦略と機械文明

その一つの例を提示してみよう。原子核素粒子論の豊田利幸(一九二〇-) は『新・核戦略批判』⁽⁴⁵⁾において、近代

の科学技術の進展と、軍事戦略の問題を考察している。そこで、彼は、たとえば、近年特に大きな技術的進展は、ミサイルの「誘導技術の飛躍的向上であり、これを支えているのは電子機器の日進月歩の発達である」⁽⁴⁶⁾と述べている。同じく、彼は、遣伝子の組み替え技術を用いて、「大量虐殺兵器としての生物学兵器の開発」⁽⁴⁷⁾が可能となっていることを指摘している。これは、一例にすぎないであろうが、科学技術の発展がもたらした兵器技術が、どのような状態にまで至っているのかを示すよき例である。技術は用い方次第で人間を大量に殺戮する兵器にもなるのである。それは人間の支配どころか、人類を破滅へと導くものでもある。日々の我々自身の生活と密着している技術を考えても、現代技術史・技術論研究の星野芳郎（一九二二）は、たとえば、高炉、タンカーなどの「装置産業や輸送産業では、装置の大容量化や輸送機関の大型化高速化の方向」⁽⁴⁸⁾とあいまって、「いったん最悪の事故をおこすと、その被害は未曾有の規模に達するという可能性」⁽⁴⁹⁾があると警告している。同じく星野が述べているように、「十九世紀の四半世紀に、多くの産業や技術が今日の形をつくった」⁽⁵⁰⁾といわれているが、その本質は、「機械文明によって何もかも解決するという幻想をいだきはじめた」⁽⁵¹⁾人間の一つの末路と考えることができよう。

科学と技術が密接に結び付いた、今日の技術社会の危機的状況は、このような人間の機械文明至上主義的思考形態に発する技術社会のなかに見出せるのではないだろうか。しかも、科学技術は人間の思いを遙かに超えて、スーパーマンが述べているように、「現代の文化の未来が、確実に技術によって統御され、決定される程度が、非常に大きなものとなってきている」⁽⁵²⁾のである。スーパーマンの言葉を借りれば、「技術は、天文学的な力 (planetary power) となってきた」⁽⁵³⁾のであり、その現状を、我々は冷静に見極める必要がある。

三 科学とキリスト教のかかわり

1 キリスト教と科学技術の親和関係

技術社会の一面について簡単に論じつつ、技術社会のもつ危機的と考えることも可能な側面を提示してきた。それは、技術社会を観察しつつ、第二章で提示したキリスト教社会学の視点から現実を認識し、新しい提言を示唆するという本節の意図にそったものである。そこで、今度は、宗教、特にキリスト教が、科学や技術社会とどうかかわり、キリスト教が科学や技術に対してどのような態度を取っているかについて考察する。

宗教と科学の関係に際して、注目すべき重要な点があるとすると、それは、我が国の代表的な科学史研究者の村上陽一郎（一九三六）⁽⁵⁴⁾が述べている視点である。それは、村上の指摘した「科学技術を生み育てた文化的培地としてのキリスト教の役割」⁽⁵⁴⁾に関する問題である。この点については、村上の一連の著作⁽⁵⁵⁾によって知ることができる。同じく村上は、キリスト教と科学の関係について、「科学技術に対して影響があり得るとすれば、否定的な意味合いにおいてのみ、その役割を割振られていた」⁽⁵⁶⁾、すなわちキリスト教が科学と敵対すると考えられていた時代はすでに昔のものとなったと述べている。村上は、多くの科学に対する宗教の役割についての議論を検証して、「多くの科学史研究者、思想史研究者は、科学技術の誕生と発展に対してキリスト教の果たした積極的、肯定的な役割を強調し始めている」⁽⁵⁷⁾と指摘している。村上が指摘しているように、今日の科学史研究の成果によれば、キリスト教は、「近代科学技術を強く推進させる動機を、いくつか持たせていた」⁽⁵⁸⁾のである。

そのような視点をもっている研究者の一人、ハンガリー生まれのイスラエルの社会学者ヨセフ・ベン・デーヴィッド (Joseph Ben-David, 1920-86) は、高等教育と科学の関係を研究する過程で、『社会における科学者の役割』⁽⁵⁹⁾を著している。彼は、そのなかで、社会学の役割理論を導入しながら、十七世紀のヨーロッパで初めて科学が発展して

いったのは、「科学者という一つの役割」⁽⁶⁰⁾が生まれたことにあると論じている。彼は、その過程で、特にプロテスタンティズムが科学の進展に果たした役割を重視している。彼は、そこで、プロテスタンティズムは、カトリック教会のような「普遍的な組織化された宗教的権威をもたず、その教義によれば、聖書の解釈は個々の信徒に委ねられ、信徒は自らの力で宗教的な啓蒙を進めることを許されていた」⁽⁶¹⁾ことを指摘し、プロテスタントたちが、「神の意志と科学上の発展の間に調和」⁽⁶²⁾的な関係があることを認識していたと述べている。またベンターウィッドは、プロテスタンティズムこそが、「科学・実験・経験」という科学的な視点を重視する新しい科学に期待するユートピア世界観に「根拠」⁽⁶³⁾を与えることになったと述べている。

西洋経済史の大塚久雄(二九〇七)も、論文「宗教改革と近代社会」⁽⁶⁴⁾において、マックス・ヴェーバー(Max Weber, 1864-1920)の「呪術(魔術)からの解放(Entzauberung)」の理論、すなわち近代科学の発展にもなつて合理化が進展し、呪術的・魔術的な思考がこの世から廃棄されて行くことを問題にし、カルヴィニズムの教理が「近代社会」の形成に対して積極的な働きを示したことを指摘している(第一章二節三節参照)。大塚はまた、「魔術からの解放」によって、民衆に、人間的な権威や伝統をいささかも恐れることなく批判的でありうる『合理性』Zweckrationalität⁽⁶⁵⁾が付与され、「民衆のうち、一方において近代的徳性の女王である『公平』の精神を生みおとすとともに、他方において合理的な思维能力を、科学精神の温床を深くも培った」⁽⁶⁶⁾ことを述べている。大塚も指摘しているように、確かに「近代科学はプロテスタンティズムとともに始まったものではない」⁽⁶⁷⁾であろう。しかし、プロテスタンティズムが、民衆の思维を合理化⁽⁶⁸⁾するとともに、「近代におけるあの顕著な科学の進展のための精神的推進力ともなった」⁽⁶⁹⁾ことは、すでに学会において承認されている論点であろう。

また、西洋経済史を専攻する経済学者中村勝己(一九二四)が、「近代科学の構造」を問題にして、なぜピューリ

タンと自然科学が結び付くのかについて、ヴェーバーの論点をもとに考察している。それによると、両者の結び付きの理由は、「ピューリタンは聖書および神の啓示に忠実であると同様に、自己をとりまく自然および社会の経験的事実に忠実でありまして、その意味で経験主義者であった」⁽⁷⁰⁾ことに根拠があると論じている。なるほど、第二章一節で論じたエルンスト・トレルチ(Ernst Troeltsch, 1865-1923)も、「近代世界の出发点」は「無神論や汎神論」にあるのではなく、「熱烈な信仰深い有神論」および「キリスト教的理念と古代哲学的理念との、教会自身が準備した融合(アマルガム)」にあると考えている。⁽⁷¹⁾このように、キリスト教が近代科学と密接に関係していること、すなわちキリスト教が近代世界の出发点の一翼を担ったことは明らかである。

2 宗教と科学の摩擦

時代の変遷とともに、科学技術はますます発展していったが、宗教の側から、科学に対して様々な論争がなされたのは二十世紀に入ってからである。論理学の沢田允茂(一九一六)は、二十世紀に入ってから、「キリスト教の伝統の中で、前世紀の終わりから、今世紀に入ってから目覚ましく展開してきた科学的な物の考え方というものを、どういふふうに関和させるかということ」⁽⁷²⁾が問題となったと述べている。また彼は、キリスト教と科学の調和という問題は、「特殊なヨーロッパ的な現象」⁽⁷³⁾として盛んに議論されるようになってきたことを指摘している。もちろん、宗教と科学の関係は、科学的なものの考え方が生起して以来、常に議論されてきた。しかし、二十世紀に至って、初期プロテスタンティズムと科学の関係のような、「親和的」関係の時代は終わり、科学の斬新な見解に対して、宗教の側に対応を迫られる時が到来したのである。その顕著な例は、いうまでもなくダーウィニズムに対するキリスト教の態度の問題である。

周知の通り、イギリスの進化論者チャールズ・ロバート・ダーウィン(Charles Robert Darwin, 1809-82)は、自

然の進化、生物界における適者生存の原理を提示して、神の創造の業を否定した。聖公会の司祭で、キリスト教研究の塚田理(一九二九)は、このダーウィンの視点に対して、キリスト教を代表とする宗教の側には、三つの態度がみられたことを指摘している。⁽⁷⁴⁾その第一は「宗教と科学の領域を全く異なるものとして見る見方」⁽⁷⁵⁾、第二は「科学の新しい発見の主張は、聖書の信仰の領域を破壊するもの」⁽⁷⁶⁾と考える見方、第三は「科学による新しい発見が聖書の記述と矛盾する場合には、問題の記述を新しい視点から見直すという態度」⁽⁷⁷⁾であったという。

この三つは、過去においても現在においても、宗教の側からしばしば科学に対して取られる態度であろう。我が国においても、キリスト教の教義としての創造の業を否定するような『人猿同祖説』⁽⁷⁸⁾に対して、キリスト教の側から、先述した第三の態度を取って、『如何に進化の理法を基督教の教理に応用すべきや』という点⁽⁷⁹⁾が問題にされたとはいわれている。そして、進化の考え方を、聖書のなかに捜そうとした思想家が存在したという。この第三の点については、状況主義的な倫理に基づく聖書解釈と関連するということであろう。このようなキリスト教と科学との対立について、前掲中村勝己は、「学問が宗教信仰と矛盾なく同居できると考えた古典的牧歌的な予定調和観は、一九世紀後半以降次第にくずれ」⁽⁸⁰⁾、結局、科学を含めた学問一般と「宗教信仰が矛盾し摩擦をおこす」⁽⁸¹⁾こととなったと述べている。これらの過程を通して、聖書の解釈にも著しい変化が生じてきたことはいうまでもない。中村が述べているように、「人文科学・社会科学および自然科学の領域で確立した学問的な方法が、単にわれわれを包んでいる自然界に関してではなくて、人びとが典拠としている聖典(キリスト教の場合なら聖書)の解釈にあたって導入されるようになってきた」⁽⁸²⁾のである。

現代においても、科学と宗教の関係は各方面でしばしば議論されている。たとえば、世界の一級の科学者を集めて行われた「科学と人間」というシンポジウム(第四章一節参照)においても、様々な議論のなかで、「宗教家の参加

も有効ではなかったか」⁽⁸³⁾との講評がなされ、そのことの重要性が、しばしば宗教や哲学が科学とのかかわりのうちに引き合いに出されたという。

どのような時代を通じても、科学と宗教の関係には、特別な関係があるといえよう。しかし、多くの議論のなかであって、我々がどのような立場を取っていくのかということが以下の課題である。

四 技術絶対化の思想的背景

1 ルネ・デカルトと数学的明証性

これまで、科学とキリスト教の関係について問題としてきた。今度は、科学技術を生み出す源を形成したと考えられる思想的基盤の検討に入る。それは、この思想的な底流を問うことによって、今日の科学技術を支える人間の内面構造を見抜くことができると考えるからである。

一般には、十六世紀まで、大きな科学的变化はなかったといわれる。⁽⁸⁴⁾しかし、十七世紀になって、科学は実質的に大きな変化が起これるとともに、多くの科学的発明がこの時代以降に集中してなされることとなる。イギリスの科学史家ドナルド・シュテファン・ローウェル・カードウェル(Donald Stephen Lowell Cardwell, 1919-)は、イタリアの物理学者ガリレオ・ガリレイ(Galileo Galilei, 1564-1642)が出、「機械と動力についての理論ばかりでなく、材料強度の新しい基礎技術や構造体の理論にも、革命的な貢献」⁽⁸⁵⁾をなしたことを通して、科学技術が急速に進歩したことを指摘している。それ以来、科学は、日進月歩の進展を遂げ、この過程とともに、一方で科学技術の絶対化の過程が進展していくことになる。

この科学技術の絶対化の起源をどこに求めるかについても、様々な議論がなされている。カードウェルの指摘す

る通り、「科学のかんりの基礎固めが古代人によって用意された」ということは、承認された事実であるといえよう。⁽⁸⁶⁾ 同じくカードウェルによれば、すでに古代ギリシアやローマにおいては、「地図製作法、理論、および応用機械学、実地天文学、科学および医学」⁽⁸⁷⁾において大きな貢献がなされていたという。しかし、先に述べたように、科学技術が急速に進歩したのは、十七世紀の科学革命の時代に入ってからであり、この思想的基盤の一つが、フランスの哲学者ルネ・デカルト (René Descartes 1596-1650) によってもたらされた機械論的哲学にあることも疑うことのできない事実であろう。さらに、カードウェルに従うと、デカルトは、「数学的あるいは幾何学的といえるもの以外の自然界のものはすべて、感覚上の幻影」⁽⁸⁸⁾にすぎず、「すべての自然現象は、不変の数学的法則に従って動く慣性物体によつて生ずる結果にすぎない」と考えていたようである。カードウェルのいうように、確かに、「近代物理学や化学がかくも勝利の発展を見せたのは『機械論的哲学』の枠内にあった」⁽⁹⁰⁾からという指摘に耳を傾ける必要がある。ここにこそ、近代の科学技術のもたらした大きな危機が潜む原因が横たわっていると考えられる。⁽⁹¹⁾

このデカルトの視点は、ルネサンスや後期人本主義の科学に対する態度からの影響を受けているとされる。⁽⁹¹⁾ このような態度について、前掲エフベルト・スフールマンは、環境汚染などの現代の科学のもたらした危機的状況の宗教的背景を問題にし、ルネサンスや後期人本主義時代の科学者たちが、「まったく他の何ものにも依存せず、科学や技術を発展させることによって自分の生活を安定させようとした」と指摘している。また、スフールマンは、「啓蒙主義の時代以来、科学発展は、人間を自己充足的なものとする人本主義の宗教から主に影響を受けることとなった」⁽⁹³⁾と述べている。

スフールマンの指摘を待たずとも、科学技術絶対化の背景を正しく理解するためには、ルネサンスや後期人本主義の系譜に立つデカルトの機械論的哲学をみる必要がある。⁽⁹⁴⁾ スフールマンは、「デカルトは、あらゆる伝統や信仰

を疑った。彼は、宗教的確實性を、人間自身のうちに求め、それを学的思惟の中に見出した。この学的思惟こそが確實性と真理の源である」⁽⁹⁵⁾と考へた、と述べている。すなわち、デカルトは、科学的思惟、言い換えると数学的な明証性にこそ究極的な真理が存在しているとみていたのである。デカルトの哲学が、数学的明証性に真理があると宣言して推進されたことは周知の事実である。⁽⁹⁶⁾我々は、その一貫した論理展開のなかに、科学的思惟の絶対化の契機を読み取ることができる。

このデカルトが代表する「近代的世界観」について、キリスト教哲学の春名純人(一九三五)は、デカルトの方法的懷疑が、「汝自身を知ること、すなわち、真理を宿すものとしての理性的存在者の自覚へと導く方法」⁽⁹⁷⁾であったと指摘している。春名は、デカルトには、「はじめから、この方法的懷疑を導いていく自然的理性の健全性が前提されている」⁽⁹⁸⁾とも述べている。しかも、この点に関して、春名は、「これだけ疑えないアルキメデス点として、この自我に明晰・判明に (clara et distincta) 表われるもののみを真理として承認する認識原理を確立した」⁽⁹⁹⁾と述べ、デカルトの科学的思惟の絶対化過程の背景に、デカルトの自然的理性の絶対化と理性的存在者の自覚があることを裏付けている。

2 ギリシア思想の影響

このような近代科学の絶対化の基盤を形成したものとしては、デカルトの機械論的哲学とともに、時代は遡るがギリシア思想の影響があるといわれている。アメリカの科学史家のリチャード・サムエル・ウエストフォール (Richard Samuel Westfall, 1924-) は、その著『近代科学の形成』⁽¹⁰⁰⁾の序文において、十七世紀の科学革命を生み出した「二大思潮として、『プラトーン・ピタゴラスの伝統と、機械論哲学』⁽¹⁰¹⁾の二者をあげている。機械論的哲学については、すでに述べた通りであるが、ウエストフォールは「自然を幾何学の観点から見て、宇宙は数学的秩序の原理に従っ

て構成されているとするのが前者であり、自然を巨大な機械と考えて、現象の背後にある機構を明らかにしようとするのが後者⁽¹⁰⁾であるとする両者を説明している。また、彼は、この二大思潮について説明し、「ピタゴラスの伝統は、秩序という面から現象に迫って、正確な数学的記述を見出すことをその目的とした」のに対して、「機械論哲学は、これとは対照的に、個々の現象の因果関係を問題とした」と述べている。彼はまた、この「両思潮はとなく衝突しがちであった」ことを付言している。

しかし、ギリシア思想の根底に流れる「理性的靈魂による理論的思惟生活としての観想（テオリア）⁽¹¹⁾」は、科学的思惟を絶対化していったデカルトの方法論同様、理性を絶対化していくという点で同一のものであるといえよう。この点に関しては、すでに、前掲春名は、「ギリシア的世界観」「スコラ的世界観」「近代的世界観」には一貫して人間中心主義が貫かれており、その根底に「理性の自律という原理」が形を変えながらも働いていることを明らかにしている。春名は、この「理性の自律」という原理とともに、ギリシア思想と機械論的哲学の背後には、二元的世界観が存在していると述べている。すなわち、春名は、ギリシアのオルフェウス宗教にみられる「理性的靈魂と物質的身体という二分主義的人間観⁽¹²⁾」は、機械論的哲学のなかにみられるような人間中心的な「人間性の宗教」と深く結び付くものであり、究極的には、それらの両思潮には人間の絶対化過程が存在していることを論じている。

また、オランダの科学史家R・ホーイカース（R. Hooykaas, 1906）は、その著『宗教と近代科学の興隆』⁽¹³⁾においてギリシア的自然観について論じ、それが二元論的な自然観に立っていることを明示している。彼は、「ストア派の哲学者たちも、プラトン、アリストテレス同様に、この世についての二元論的な概念を主張した」と述べ、「形相」と「質量」を分離して考えていたことを明記している。

ウェストフォールのいうように、近代科学の基礎として、ギリシア的自然観とデカルトの機械論的哲学が存在し

ているとするなら、その両者が多くの点で共通する基盤をもっていることに相違ない。なかでも、それは、人間中心的な思惟過程であり、人間という枠組みのなかにおける思惟にすぎないということが出来る。これは、内在主義という言葉でも表現されるが、これらの思惟においては、春名が述べているように、人間中心的な、「人間理性の理論的思惟の自律を意味する人本主義的自由動因⁽¹⁴⁾」が存在しているのである。デカルトが、「我思う、故に我在り」と語ったことは、究極的に彼にとって、春名の指摘するように、「思惟は自我の存在性を保証し、神に実在性を与え、物体の存在性と法則性を保証する」ものとしての自我の存在が前提とされているのである。また、ギリシア的自然観の代表としてソクラテスを例にとるなら、彼の産婆術的思考は、まず人間は真理を宿すという意味が前提とされている。その真理を宿す人間から真理を引き出すのが産婆術であるとするなら、この意味内容においては、人間が真理を宿す存在として、人間の理性的善が前提とされていることは明らかである。

技術社会の根底に、ギリシア的自然観や機械論的哲学の存在していることを示した。また、その背景には、人間中心的な思惟構造があることを述べた。これらの点は、次に取り扱うギリシア教の技術観とは異なる。外在主義の立場ということもできるギリシア教の技術観は、単に技術を人間を超えた超越的なものとして排斥するのではなく、また技術を絶対化するでもない。外在する超越者から与えられた文化建設への命令の遂行の手段として、技術を正しく用いる立場である。

五 文化建設のための技術

1 人間中心主義と文化建設のための技術

様々な科学に対する態度について述べ、その思惟過程の背景についても論じてきた。思想家たちそれぞれに、科

学や技術に対する態度には特別な思想的な背景が存在することを論じた。このあとは、筆者の論点として、価値のレヴェルの議論になる危険性を考えつつも、既存の研究を通して、キリスト教有神論の技術観の可能性を探りたい。その一人の思想家は、たびたび取り上げているエフベルト・スフルマンの論点である。しかし、彼の論点については、あらためて次の第四章でも詳細に検討するので、ここでは具体的には取り扱わない。一言だけ述べるとするならば、スフルマンの主張の根底にあるものは、近代技術論の背景に存在する人間中心の思惟に対する危機意識である。彼は、単に技術を排斥するのではなく、また技術を絶対化するのではなく、与えられた技術を正しく用いて行く方法を考えようとした。それは、キリスト教の視点から、技術社会を位置付けていく過程でもある。彼は、聖書の神と正しい関係に立つ技術論を展開しようとしたのである。それは、世界の文化建設のために役立つ技術論である。

キリスト教哲学の山中良知(一九一六―七七)は、その主著『理性と信仰』⁽¹⁵⁾において、「キリスト教哲学の可能性」を問題にして、文化の源泉としての理性について論じている。そこで、山中は、「聖書という所与の権威に立って、理性の改善がどのように考えられるかは、キリスト教哲学の中心的課題である」と語り、「若し理性が文化の原理となる場合に、神の業への参加としての自覚を欠くならば、文化の建設自体が虚無への落下の加速度をつくるものであろう」と述べている。もし、人間の理性的活動の成果と考えられる技術が、人間の文化の一翼を担うものとして立つためには、山中のいうように、人間が技術を用いるにあたって、「神の業への参加」という自覚がなければならぬのである。この点は、キリスト教有神論が、一貫して主張するところである。

特に、キリスト教の改革派教会会議(一九七六年)も、「聖書的な基礎づけを持つ立場からのあかし」⁽¹⁸⁾として、「技術主権社会(a technocratic society)」を問題としている。その会議のレポートは、「テクノロジーは手段であって、

目的ではありません。それは、自らが神の管財人(stewards of God)であることを心得ている人間によって正しく用いられ得ます」と、文化建設の手段としての技術に言及している。文化建設のために、「神の管財人」として技術を用い発展させていくには、山中が述べているように、「聖書という所与の権威に立つ」⁽¹⁶⁾ことが大切である。また、山中は、文化建設を可能にするには「啓示の原理によって改革」⁽¹⁷⁾された理性に基づくかねばならないと述べている。山中のいうように、キリスト教有神論の立場からすれば、技術を用いる人間の基本原理は、「再生理性」に基礎をおいた「神の業への参加」の自覚なのである。これこそが、キリスト教有神論に立つ文化観の核心である。

2 再生理性による技術

このキリスト教有神論の立場によれば、技術の諸問題についても、聖書の視点から、その本質を問い直す試みが要請される。オランダのキリスト教哲学者L・カールスベーク(L. Kalsbeek)も、その著『キリスト教哲学入門』において、キリスト教有神論に立つ思惟とデカルトの思惟のアルキメデス点を比較している。そこで彼は、キリスト教有神論者は、もっとも確実で信頼しうる出発点として、神の人間性に対する啓示を考えるのに対し、デカルトは、自我を基本としている、と指摘している。⁽¹⁹⁾山中が、「啓示の原理」こそキリスト教哲学の根本原理であると語ったことは、あらゆる分野にも通用する。カールスベークは、「キリスト教有神論者にとって、アルキメデス点は、人類を罪から贖われたイエス・キリスト以外の何ものでもない」と述べている。⁽²⁰⁾

このような視点を無視するときには、たとえ、文化建設と銘打って科学技術を用いるとしても、そこには限界が明らかになる。山中が述べているように、「人間は、神の協働者として、文化の建設に用いられるように命令されている」⁽²¹⁾のである。しかし、その命令に従って、文化建設に参画するのではなく、ただ単に科学技術を用いる場合、技術を手段として建設される文化の意味が異なってくることは明らかである。

山中は、これらの点を要約して、キリスト者にとっては、「罪の文化は、断片であり、未完成であり、敗北と腐敗である。つまり、この文化は、建設よりも、相互の破壊にいたる。罪の文化は、文化の手段を目的視する要素をもっている」と述べている。神の命令に従わず、「啓示の原理」を問題にしないような「罪の文化は、それ自体決して完成しないで、その完成の半ばにして、神の審判によって追いやられる」のである。

このように、キリスト教有神論によれば、技術が神との関係のうちにとらえられない限り、社会にどのような貢献をしようとも、それは破壊への契機を内包していることになる。なぜなら、科学技術を用いる人間が、自らを自己充足的なものとみて、自己を絶対化し、また力に充ちた存在としての人間自らが考案した科学技術を絶対化することになるからである。科学技術は相対的なものであり、「啓示の原理」によって再生された理性に基づいていない技術は、「敗北と腐敗」への道をたどるのである。

技術社会がはらむ多くの危険性の根底に、人間を絶対化する思考があることを、我々は、もう一度確認する必要がある。キリスト教有神論の立場からすれば、技術社会の諸問題の起源が、技術を絶対化する人間の内面にあることを今一度考える必要がある。神との「垂直的な」視座をもたずに、「水平的な」枠組みのなかだけでは、技術社会がもたらす多くの問題に適切な答を与えることはできない。

新しい文化を樹立するためには、技術という水平的な事柄のみに目を向けるだけでは不可能である。オランダの神学者クラス・スキルダー(Klaas Schilder, 1890-1953)は、「この世界においても、文化の建設と破壊はみられる」と述べながら、「積極的文化建設についての免状の授与は、厳密に言えば、その文化が神の御意志に一致して、再びとられ、造られるところにおいてのみ、及第し、得られるのである」と指摘している。すなわち、神の意志とのかわりのうちに、「垂直的な」視座のもとで把握された技術こそが、「建設」を意味するものとなるのである。なぜ

なら、スキルダーのいうように「『文化』(colere)は、『建設』を意味し、罪は破壊を意味する」ものだからである。

六 スチュワードシップの態度

科学や技術の位置付けをめぐって、多くの問題を取り扱ってきた。しかし、本節が一貫してキリスト教有神論的な技術論の展開を志向してきたことは、ここであらためて述べることもなからう。技術絶対化の思想的基盤についても示した。それは、技術を用いる人間について、みつめ直すことを目標としていたからである。技術が正しい文化建設に用いられるために、それを用いる人間の思想的な背景が問われるべきことを示したのである。

そこで、これらの議論とともに、さらに一つのことを提起したい。それは、スチュワードシップ stewardship の態度についてである。イギリスのクリスチャン科学者ドナルド・マッククリモン・マッケイ(Donald MacCrimmon Mackay, 1922-)は、その著『科学と、その意味の追求』のなかで、しばしば一つの重要な点を指摘している。それは、人間が科学を用いる場合の態度の問題である。彼は、科学は、「聖書の中で教えられている責任あるスチュワードシップの精神において」取り扱われるべきであると繰り返し述べている。このことは、すでに改革派教会会議のなかでも取り上げられ、「技術主権主義」をめぐって、我々が技術を「神の管財人(steward)」として用いる必要があると指摘していることと一致する。マッケイは、我々が聖書に教えられているスチュワードシップの態度を失うなら、そのときには、自然への働きかけという事柄でも、自己中心的な、自己破壊的なものになることを述べている。マッケイにとって、科学をこの世で生かして用いていくとする場合には、人間は、自らを「創造の秩序のスチュワード」と考えるべきであり、また科学が対象としているこの世は、神の秩序に依存しているということを明確に認識しておく必要がある。このスチュワードシップの態度こそ、創造者なる神への我々の具体的な責任であり、この精神によってこそ、神が人間に与えられた様々な技術や能力を効果的に用いることが可能となるのである。

我々は、与えられた技術を管理し、発展させる立場にある。それを、いかに文化建設に役立たせるかは、それを用いる人間にかかっているといえよう。前掲のカードウェルは、「われわれの社会とその価値を脅かしているものは、技術ではない。…(中略)…問題はただ、技術が繁栄していくように保証し、…(中略)…技術が、文明人にとって骨折りがいのある尊厳な人生と確信できるものを達成すべく使われていくように、確認していくことなのである」⁽¹³⁶⁾と述べている。この技術使用を、我々の目で確認しつつ、技術を管理していく、これこそ我々に課せられた一つの大きな責任ではないであろうか。

このスチュワードシップの態度については、キリスト教倫理が強調する言葉であり、様々な分野で、この態度の必要性が述べられるようになった。この態度の詳細な研究を必要とするであろうが、本節においては、ただ提言の形において示すだけにとどめる。

注

(1) 本節は、「初出一覧」においても提示しているように、関西学院大学共同研究『現代におけるカルヴァンとカルヴィニズムの研究』および、「キリスト教哲学研究会」共催の「第一回研究懇談会」(一九八三年七月)において、「技術社会の諸問題——技術社会をいかに位置付けるか——」と題して発表したものをもとにしている。以下、二節、三節とも、関西学院大学共同研究の成果である。記して、共同研究員として招いて頂いたことを、大学ならびに研究代表者の森川甫先生、山本栄一先生に御礼申し上げる。

(2) 「技術社会」という語は、ジャック・エリュールの技術に関する議論を念頭に置いている。したがって、技術とは、彼の技術論の原著 *La Technique ou l'enjeu du siècle* の英語版のタイトル *The Technological Society* の訳語でもある。その内容に断りのない限り、その語以上の意味をもたせていない。

(3) アメリカの歴史学者ダニエル・J・ブーアスティン (Daniel J. Boorstin, 1914-) は、『過剰化社会——豊かさへの不満——』(後藤和彦訳、東京創元社、一九八一年)の「日本語版への序」において、日本やアメリカが「テクノロジーの自由で勝手な成長に支配され」(i頁)、また「人間の手になるテクノロジーの圧倒的な力」(ii頁)が、人間社会に襲いかかっていることを鋭く分析している。

(4) 本節では、後に、ジャック・エリュールやエフベルト・スフルマンを簡単に取り上げる。筆者が用いる「科学 (science)」という語は、「事物の構造や法則を探究する人間の理性的な認識活動およびその所産としての理論的、体系的な知識」(平凡社『哲学事典』「科学」の項、平凡社、一九六一年、二二二頁)ととらえている。また「知識の集積体」として、「人間がまわりの世界のなかに観察するすべての事物を説明するための手段」(R・J・フォース (Forbes)、田中実訳『技術の歴史』岩波書店、一九五六年、一頁)という意味に解している。

「技術」についてもその定義は多岐にわたる。筆者は、技術を、「人間が自己の環境を変化させ、あるいは操作するための単独あるいは共同の熟慮による企図に役立つ精神的あるいは肉体的活動」(R・J・フォース、田中実監修、赤木昭夫訳『現代人の教養7 技術と文明』エンサイクロペディアブリタニカ日本支社、一九六八年、二六—二七頁)というような生産技術的な面だけを考えるのではなく、エリュールの指摘しているように「人間活動のすべての分野で、合理的に到達された、また(特定の発達段階での)絶対的効率をもつ諸方法の総体」(ジャック・エリュール、島尾永康・竹岡敬温訳『技術社会』上巻、「読者へのメモ」すぐ書房、一九七五年、七頁)として、技術を総合的にとらえていきたい。なお、D・S・L・カードウェルによれば、「技術」にあたる「テクノロジー」(technology)という言葉は英語では一六一五年に初めて登場した」(金子務訳『技術・科学・歴史』河出書房新社、一九八三年、五一頁)という。カードウェルは、『技術』(technology)という言葉は科学と産業上の技法 (industrial arts) との関係に興味している」(同書、一〇頁)ととらえている。

(5) (6) 竹尾治一郎編著『科学の哲学』学文社、一九七九年、八頁。

(7) 同書、七頁。

- (8) 同書、七一八頁。
- (9) 同書、八頁。
- (10) この視点に立つ科学哲学は、第四章で取り扱うオランダのキリスト教哲学者エフベルト・スフルマンのいう「技術哲学 (the philosophy of technology)」に相当すると考える。彼は、「技術と未来」というテーマに結び付いた諸問題を哲学的に明らかにするために、「技術の哲学的分析」として不可欠な学問領域を「技術哲学」と呼んでいる。なお、「一九世紀の後半から二〇世紀にかけて、ドイツを中心に盛んになってきた技術の本質についての哲学的論議」を特に「技術の哲学 (Philosophie der Technik)」ということは、周知の事実である (平凡社『哲学事典』『技術論』の項、平凡社、一九六一年、三〇三頁参照)。
- (11) たとえば、倉橋重史「わが国の科学社会学の問題」『科学社会学』晃洋書房、一九八三年、一四八頁参照。
- (12) 蔵内数太「科学と社会」『蔵内数太著作集第二巻』蔵内数太著作集刊行会、関西学院大学生協同組合出版会、一九七七年、三七四―四〇二頁。
- (13) 同書、三七七頁。
- (14) 同書、三七六―三七七頁。
- (15) (16) 同書、三七七頁。
- (17) 倉橋、前掲書、一四九頁。
- (18) 同書、『科学社会学』。
- (19) 同書、二〇―五二頁。
- (20) 同書、五三一―〇三頁。
- (21) 同書、三二頁。
- (22) 同書、五五頁。
- (23) 同書、一五五―一六〇頁。

- (24) 同書、一五六頁。
- (25) 同書、一六七頁。
- (26) (27) 同書、一六九頁。
- (28) 同書、一七〇頁。
- (29) 同書、一七一頁。ジャック・エリユールも、その著『技術社会』のなかで、「技術活動と科学活動との境界が明確でないことは明らかである」(前掲、上巻、二六頁)と述べている。また精神医学者千谷七郎(一九二二)は、この点に関し、「科学・技術・人間」を問題にして、「科学というものの本質というか、正体を考える上に大事なことは、それでは、科学は現実のわれわれ人間社会にどういう形をとっているかという点、みんな技術になっている」(沢田允茂・千谷七郎・柳瀬睦男、鼎談「宗教と科学の接点」『理想』一九七八年六月、五四―号、特集「宗教と科学」、理想社、三九頁)と述べている。科学と技術の結合の強さを示す表現とみることができる。
- (30) (31) 飯田賢一『人間と技術のふれ合い——技術思想史のすすめ——』そして、一九八〇年、一〇頁。
- (32) ジャック・エリユール『技術社会、上、下』上巻、島尾永康・竹岡敬温訳、下巻、島巢美知朗・倉橋重史訳、すぐ書房、一九七五年、七六頁。
- (33) 同書、島尾永康「訳者あとがき」より、三三九頁。
- (34) (36) 同書、上巻、一九〇頁。
- (37) 同書、上巻、一九六頁。
- (38) (39) 同書、上巻、一九七頁。
- (40) 同書、上巻、一九八―一九九頁。
- (41) 同書、上巻、二〇〇頁。このことについて、エリユールは、他に、「技術的創造は、先行する要素の自動的な組合わせによって、ある種の運命のように定まってくる。人間は触媒のレベルまで下がる。あるいは、人間は自動販売機に入れる貨幣に似ている。かれは操作を始動されるが、それに参与しない」(同書、上巻、二〇一頁)と述べ、技術の進展

とともに、神の被造物の創造に関連して、人間の位置が技術の下にきていることとともに、また技術が独り歩きしている状態を興味深く表現している。

- (42) Ebert Schuurman, *Technology and the Future: A Philosophical Challenge*, Wedge Publishing Foundation, 1980, pp. 125-126. ジャック・エリユール、前掲書、上巻、一九〇頁を参考にしての私訳。
- (43) *Ibid.*, p. 126.
- (44) ジャック・エリユール、前掲書、下巻、三一五頁。
- (45) 豊田利幸『新・核戦略批判』岩波新書、一九八三年。
- (46) 同書、一三二頁。
- (47) 同書、一一頁。
- (48) 星野芳郎『技術革新、第二版』岩波新書、一九七五年、七三頁。
- (49) 同書、七六頁。
- (50) (51) 同書、一五八頁。
- (52) (53) E. Schuurman, *op. cit.*, p. xix.
- (54) 村上陽一郎『日本人と近代科学』新曜社、一九八〇年、二〇七頁。
- (55) 村上陽一郎『西欧近代科学』新曜社、一九七一年。同じく村上陽一郎『近代科学と聖俗革命』新曜社、一九七六年参照。
- (56) 村上、前掲『日本人と近代科学』二〇七頁。
- (57) (58) 同書、二〇九頁。
- (59) Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society: A Comparative Study*, Prentice-Hall, 1971. 邦訳、潮木守一・天野郁夫訳『科学の社会学——現代社会学入門二』至誠堂、一九七四年。
- (60) *Ibid.*, p. 45. 同書、五九頁。

- (61) (63) *Ibid.*, p. 69. 同書、九一頁。
- (64) 大塚久雄『宗教改革と近代社会』『大塚久雄著作集第八巻』岩波書店、一九六九年、三五三—五〇三頁。
- (65) (69) 同書、四一七頁。
- (70) 中村勝己『近代文化の構造——近代文化とキリスト教』筑摩書房、一九七二年、七八頁。中村は、ウェーバーの論点を、特に『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』から取り入れている。Max Weber, "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, J. C. B. Mohr, 1963, S. 141f. (注) 五参照。邦訳では、梶山力・大塚久雄訳、下巻、岩波文庫、一九六二年、一一五—一二六頁参照。
- (71) Ernst Troeltsch, "Die moderne Welt", *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Hrsg. v. Hans Baron, *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, J. C. B. Mohr, 1925, S. 332. 邦訳、小林謙一訳『近代精神の本質——トレルチ著作集一〇——』ヨルダン社、五一頁。
- (72) 沢田允茂、前掲『理想』五四一—五五二頁。
- (73) 同書、四四頁。
- (74) 塚田理「ピーコックの神学——その背景と提起するもの——」、A. R. ピーコック (A. R. Peacocke), 塚田理・関正勝訳『神の創造と科学の世界』新教出版社、一九八三年、二二四—二五四頁。
- (75) (76) 同書、二一六頁。
- (77) 同書、二二七頁。
- (78) 村上、前掲『日本人と近代科学』一二九頁。
- (79) 同書、一三二頁。
- (80) 中村、前掲書、七九頁。
- (81) (82) 同書、八〇頁。ダーウィニズムに対して、キリスト教が示した態度は以上の三点であったが、その他にも様々な科学に対する態度がみられる。塚田は、「リベラル・カトリシズムの立場」として、「伝統的信仰の立場を前提にした上

での科学的知識の受容と、それに基づく信仰の再解釈を試みる」(塚田、前掲書、二一八頁)立場を紹介している。その他、「伝統的信仰の(定式)から自由になり、新しい科学的発見と知識を積極的に採り入れ、むしろこれを基礎にして信仰を解釈する」(同書、二一八頁)ような「ヘリベラルあるいは近代主義(モダニズム)」(同書、二一八頁)の立場を示している。これらの立場は、聖書や信仰の解釈を「科学的知識」などに基づいて、再解釈しようとする立場である。これらの立場の特徴は、聖書に根本的に立つのではなく、人間の感情によって、すべてのものを解釈すると考えることも可能である。これらの視点については、アメリカの新約学者ジョン・グresham・メイチェン(John Gresham Machen, 1881-1937)の *Christianity & Liberalism*, Eerdmans, 1923. の特に Chapter IV. The Bible の箇所を参照。吉岡繁訳『キリスト教とは何か』聖書図書刊行会、一九七六年参照。

(83) 『朝日新聞』朝刊、一九八二年四月二十一日―二十三日。第四章一節参照。

(84) ドナルド・シュテファン・ローウェル・カードウェル、金子務訳『技術・科学・歴史』河出書房新社、一九八三年、一七頁。

(85) 同書、七二頁。カードウェルは、十七世紀の科学運動について、それがガリレオ・ガリレイに負うものであったことを述べている(同書、七三頁)。なお、一貫して筆者が問題にすることであるが、彼は、「技術それ自身は、その社会の哲学、宇宙観および宗教から出自した明確で従属的な所産である」(同書、三〇四頁)と述べ、技術を問題にするとき、技術の思想的背景を明らかにする必要性を示している。

(86) 同書、一七頁。

(87) 同書、一八頁。

(88) 同書、七三頁。

(89) 同書、七四頁。

(91) 以下の論点は、Egbert Schuurman, *Reflections on the Technological Society*, Wedge Publishing Foundation, 1977. の議論に多くを負っている。春名純人監訳『技術社会と技術文化』すぐ書房、一九八四年。

(92) *Ibid.*, p. 28.

(94) *Ibid.*, pp. 28f. ドナルド・マッククリモン・マックイ(Donald MacCrimmon Mackay)の『科学的人間像と人間観——現代において宗教は可能か——』(池田光男・有賀寿訳、すぐ書房、一九七八年)のなかで、「機械志向的志向」を現代の科学技術のはらむ様々な問題の「病原体」(同書、二二頁)とみている。邦訳の序文において、科学史の渡辺正雄(一九二〇―)は、「科学技術が圧倒的にわれわれのうえに覆いかぶさっている現代状況の中で、…(中略)…、何よりもまず、われわれのかかえている本質的な課題と歴史的な課題とを他ならぬ神と人間という観点から、とらえなおしてみることが、絶対に必要なのである」(同書、七頁)と述べている。マックイ自身、その課題に取り組み、科学技術の盛んな現代社会のなかに、本節の課題である神の意志を知ろうとしているといえる。

(95) *Ibid.*, p. 28.

(96) ルネ・デカルトは、『方法序説』(落合太郎訳、岩波文庫、一九六七年改版)において、数学的明証性をめぐって、「これまで幾何学者のこころみた論証よりもさらに明瞭で確実と思われぬものはいかなるものをも真なりとして受け入れぬこと」(同書、五五頁)と述べている。これは、数学的に明証なるものを絶対化する道を示しているといえる。

(97) 春名純人『改革派弁証学序説』(後「キリスト教弁証学序説」『哲学と神学』法律文化社、一九八四年、二二七頁以下に再録)、日本基督教改革派西部中会文書委員会刊、一九七五年、二六頁、再録二五一頁。春名は、キリスト教哲学の視点から、異教的思惟の「共有財」としての「理性の自律」を、批判的に鋭く分析している。

(99) 同書、二七頁。再録、二五二頁。

(100) リチャード・サムエル・ウェストフォール、渡辺正雄・小川真理子訳『近代科学の形成』みすず書房、一九八〇年。

(101) 同書、一頁。

(105) 同書、二頁。

(106) 春名、前掲書、一四頁。再録、二二七頁。

(107) 同書、一七頁。再録、二四一頁。

- (108) 同書、二六頁。再録、二五一頁。デカルトの思惟方法もギリシア的世界観も、つきつめれば「理性的存在者の自覚へと導く方法」を内包していると解釈できる。
- (109) 同書、六頁。再録、二二一頁。
- (110) 同書、三一頁。再録、二五六頁。
- (111) R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, Scottish Academic Press, 1972. 藤井清久訳『宗教と近代科学の勃興』すぐ書房、一九八九年、二〇頁参照。R・ホーイカースは、「ピューリタン主義と科学」藤井清久訳『理性と信仰』OU科学史II、創元社、一九八三年、において、「ピューリタン主義と新しい科学とのあいだの精神的血縁関係」(同書、三六頁)について、指摘している。
- (112) *Ibid.*, p. 6.
- (113) 春名、前掲書、三二頁。再録、二五七頁。
- (114) 同書、二九頁。再録、二五四頁。
- (115) 山中良知『理性と信仰』創文社、一九六四年。
- (116) 同書、五頁。
- (117) 同書、七頁。
- (118) Reformed Ecumenical Synod, *The Church and its Social Calling*, Grand Rapids, 1979, p.1. 日本基督教改革派大会世と教会に関する委員会訳『教会とその社会的召し』RES研究レポート、一九八二年、四頁。
- (119) *Ibid.*, p. 31. 同書、五七頁。
- (120) (121) 山中、前掲書、五頁。
- (122) L. Kalsbeek, *Contours of a Christian philosophy: An introduction to Herman Dooyeweerd's thought*, Buijten & Schipperheijn, 1975, pp. 56ff. L・カールスベークの生年など不詳。
- (123) *Ibid.*, p. 59.

- (124) 山中良知「スキルダーの『キリストと文化』について」クラス・スキルダー (Klaas Schilder)、山中良知訳『キリストと文化』すぐ書房、一九七四年、一四頁。
- (125) 同書、二二頁。
- (126) 同書、一二三頁。
- (127) 同書、一二三頁。
- (128) 同書、一三九頁。
- (129) 同書、一三三頁。
- (130) Donald M. MacKay, *Science and the Quest for Meaning*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1982.
- (131) *Ibid.*, p. 4.
- (132) Reformed Ecumenical Synod, *op. cit.*
- (133) D. M. MacKay, *op. cit.*, p.115.
- (134) *Ibid.*, p. 41.
- (135) *Ibid.*, p. 50.
- (136) ドナルド・シユテファン・ローウェル・カードウェル、前掲書、三〇四頁。

二節 技術的規範と人間の責任⁽¹⁾

一 技術社会における人間

前節において、技術社会の社会的特質と、技術至上主義的思考の思想史的起源について論じた。⁽²⁾ ここでは、人間

に様々な影響を与えている技術社会に着目したが、直接に人間について問題とするまでには至らなかった。しかし、その過程を通じて、筆者は、キリスト教哲学者エフベルト・スフルマンが述べているように、この技術社会のはらむ諸問題に「責任を負うべきは、科学やテクノロジーではなくて人間である」という視点から逃れることはできなかった。

社会を論じて、個人を無視することは一面的である。⁽⁴⁾そこで、本節では、技術社会における人間、そのものに焦点を当て、技術社会に生きる人間がどのような状況にあるかについて考察する。そのために、人間の行為に決定的な影響を与えていると考えられる技術的規範について取り上げる。続いて、技術的規範が人間の社会生活全体を取り囲んでいることを述べ、この技術社会に生きる人間の社会的責任について一考したい。

今日、核実験や核兵器所有の問題と関連し、「科学者の社会的責任」について数多く論じられている。これらの視点を探りながら、キリスト教有神論の立場から、とどまることなく科学技術が進展する社会に生きる人間について試論的考察を行いたい。

二 技術的規範と人間の行為

1 タルコット・パソンズの規範

すでに第二章二節、科学至上主義的人間の行為の前提を問題にする過程において取り上げたように、アメリカの代表的社会学者タルコット・パソンズ (Talcott Parsons, 1902-79) は、その名著『社会的行為の構造』において、人間の行為について詳細に論じている。彼は、人間の行為の構造を説明し、行為の構成要素を明らかにした。パソンズは、一つの行為は、「(1)目的(end)(2)状況(situation)それは更に、(a)手段(means)と、(b)条件(conditions)

とに分解される。(3)目的を状況に関係づける、少なくとも一つ以上の選択的規範⁽⁵⁾を「最小の特性⁽⁶⁾」として含んでいることを示している。そのなかで、(3)の「選択的規範」にかかわるものが、「規範的あるいは理念的要素(normative or ideal elements)」⁽⁷⁾といわれるものであり、この規範的要素が、パソンズによれば、目的・状況とともに人間の行為の特性を決定する。

このパソンズの理論が、どのように評価されていようと、社会的規範が人間の行為に大きな影響を与えていることに変わりはない。彼が規範の例とした「兵士というものは自分の指揮官の命令に服従せねばならない⁽⁸⁾」という言明、「望ましきものと見做された行為の具体的コースを言葉で記述したもの⁽⁹⁾」としての規範は、人間がどのように行為するときにも形を変えてつきまとう。この例は、上官の命令としての規範が、兵士の行為を規定し、その行為の具体的コースを提示していることを表している。パソンズがいうように、「規範的志向(normative orientation)は行為図式にとって根本的なもの⁽¹⁰⁾」であり、兵士の行為は指揮官の命令に左右されるのである。社会的規範が、兵士を動かす「内的な動力⁽¹¹⁾」として働いている。人間はどのような状況に置かれようと、その状況に存在する規範と無関係ではありえない。

さて、規範とは、本来どのような意味をもっているのだろうか。アメリカの神学者で、現代のキリスト教倫理を福音派の立場から追求したミルトン・リロイ・ラドニック (Milton Leroy Rudnick, 1927-) によれば、規範(Norm)は、大工職の直角定規の意味をもつラテン語の Norma に由来しているという⁽¹²⁾。この道具は完全直角をもち、建築には不可欠である。材料を直角に切断するときにも、建築物を地面に直角に立てる場合にも、この道具が正確に直角を示す基準となる。このような意味から、ラドニックは、規範とは倫理的には道德的な正しさを指示するものになったという。彼は規範の型についても説明し、(1)「酒は飲むな」というような道德的規律(rules)、(2)「飲むにも

食べるにも神の栄光のために」というような原理 (principles)、(3)「人生の究極的目的は神の栄光をあらわすこと」というような基本的教義 (basic doctrine) の存在を示している。ラドニツクによれば、人間の行為は強い動機付けが与えられても、進むべき方向＝規範が示されなければ正しい方向から離れてしまうものである。

要するに、規範とは人間の行為に、人間の外側から与えられる模範あるいは型 (the models or patterns) を示したものであるといえる。⁽¹³⁾ この人間の外側から与えられる規範に、人間の行為は方向付けられる。規範は、ラドニツクのいうように倫理的な意味をもって人間に迫ってくる場合もある。しかし、問題となるのは、その規範が技術社会においてどのような特質をもっているかということである。ラドニツクのいうような大工職にとって決定的に重要な「直角定規」が、現代の社会においては何かという問題である。規範が人間の行為に具体的なコースを示すがゆえに、それだけ一層その中味が問われることとなる。

2 行為の道具化

Contributions to a Philosophy of Technology という技術哲学論文集に寄稿しているT・コタルビンスキー (T. Kotarbinski) という哲学者は、現代の技術社会の特徴を「行為の道具化 (instrumentalization of actions)」⁽¹⁴⁾ という言葉で表している。その特性は、機械装置の充実と改善である。彼によれば、人間は様々な行為の遂行に際し機械装置をつくり出し、人間の作業は正確かつ経済的になされるようになったのである。何もかもが機械の装置を用いて行われるようになり、それが多くの生産を可能にして交通を発達させたのである。彼は、もちろん機械装置に過度により頼む危険性を指摘している。確かに、彼は、一般的には、人間は、機械装置が人間社会に多くの利点を与えると考えている。このような技術を評価する考え方は、その根底に技術に対する絶対的な信頼をおいており、またそこに発する人間の行為は、技術的な功利性や能率などの規範に「動力」源を得ている。技術のもつ危険性が見抜

かれていたとしても、現実には「行為の道具化」が進展している。

同じく、前掲論文集に寄稿している科学や技術について思惟の構造を哲学的に分析した科学哲学者H・スコリモフスキー (H. Skolimowski) のいう「技術的進歩の観念」⁽¹⁵⁾ が人間の行為の型を規定していく。そこでは、技術によって生み出される「効果の追求」が、人間の行為の特性となる。スコリモフスキーは、「技術における思考の構造」の背景に、「正確さ (accuracy)」[持続性 (durability)]「能率 (efficiency)」などの性格があることを示している。これらの特性が、現代社会に生きる人間の思考に多かれ少なかれ影響を与えている。またこの思考過程を通して、技術的人間がつくり上げられていく。特に現代の社会においては、人間の行為あるいは思考などに、技術的な規範が絶大な役割を果たしている。人間は必然的に技術的規範を通して、見聞きし思考し、行為していると考えられる。言い換えれば、技術社会の人間は、その全活動において、技術的な規範によって不可避的な制約を受けているといえる。

三 技術社会と人間

1 生活世界の複数性

現代社会が科学技術を重視するにつれ、そこに生きる人間は、意識のあるなしにかかわらず、技術的效果を追求した思考を行っている。このような人間に、さらに追い討ちをかけて迫ってくるのが、集団の影響力である。⁽¹⁶⁾

アメリカの社会学者ピーター・L・バーガー (Peter L. Berger, 1929-) たちは、近代社会の特徴の一つが、「近代社会に一般の人びとが生きている場合の生活世界の複数性 (plurality of life-world)」⁽¹⁷⁾にあると考え、人間が「同一の『世界』」⁽¹⁸⁾で精神的に事足りた時代は今や存在しないという。人間は、「テクノロジカルな経済体制のもとにおける

分業の極端な「社会では、「細分化された他の諸領域と接触」⁽¹⁹⁾せざるをえない状況にある」と述べている。このことは、人間が自分の望みを満足させるためには、数多くの生活世界に属さざるをえないという現代の社会的状況を示している。人間は、「近代の生活は一般にきわめて細分化しており」、この細分化が「社会行為のレベル」でも「意識のレベル」でも顕著なものとなっており、「近代人は深まりゆく『安住の地の喪失』(homelessness)状態に苦しんでいる」⁽²¹⁾という。人間は「安住の地」を求めて、「渡り鳥の性格」⁽²²⁾にならざるをえないのである。

バーガーたちは、また技術的生産(technological production)によって、人間の意識がどう変化するかを問題としている。⁽²³⁾それに関して、彼は、「いわゆる高度産業社会では、工業生産が社会全体の経済的基盤をなしているので、これらの波及効果は絶大である。日常生活のまさにすべての領域は、この産業の生み出す物品やその生産工程やさらにその工程に由来する一連の意識によって、絶えず衝撃を受けている」⁽²⁴⁾(傍点筆者)と語っている。

人間は、「安住の地」を求めて多くの集団を渡り歩かねばならず、所属する複数の集団から様々な影響を受ける。このような状況のもとには、技術的規範が背景にあり、技術社会の全領域において、「技術的経済的理由によりつねに、最小経費で最大生産をという風に、効果を最大化しようとする傾向」⁽²⁵⁾が主流となっている。これらの点については、すでに第一章三節において、現代社会の社会的性格を問題にするときにも取り上げた。要するに、人間は生きていく限り、自己の欲求充足のためには、複数の集団に属さねばならない現実には置かれている。そのような人間が、現代社会のあらゆる領域において、技術的な規範に左右されつつ行為している。一度集団に属するやいなや、人間はその集団のもつ規範に規制される。それも、どのような集団にせよ、中心的な規範は技術至上主義的規範であり、その集団は、有無をいわず人間に技術的な思考の枠組みを提示する。

2 アノミーの人間

このバーガーたちの視点は、エミール・デュルケム(Émile Durkheim, 1858-1917)のアノミー論の視点にもかかわる。⁽²⁶⁾デュルケムは、『社会分業論』のなかで、「それにしても、このアノミー状態はどこからくるのであろうか」⁽²⁷⁾と問いかけ、「連帯的諸器官が十分な接触を保ち、また十分に持続的であるところでは、どこにおいてもアノミー状態は存在しない」⁽²⁸⁾と語っている。デュルケム研究者の小関藤一郎(一九二一)は、この『社会分業論』のアノミー論は、「社会における分業が工業化社会において異常な形態をとって現われたときに生ずる問題として論ぜられ」⁽²⁹⁾ていると述べ、「アノミーは社会的分業の発達の不可避的現象」⁽³⁰⁾であると語っている。デュルケムが『社会分業論』の第三編一節で「無規制的分業」について述べたことは、分業の発達により生じた「病理学的諸形態」⁽³¹⁾である。たとえば現代社会が、デュルケムの生きた時代とは技術の発達程度において異なっているとしても、彼のいう「商工業の恐慌」や「有機的連帯の部分的崩壊ともいふべき倒産」⁽³²⁾のような「経済界における規制の欠如の状態」⁽³³⁾は、今日では日常茶飯事である。

社会病理学・社会問題研究の平ヶ元章(一九四九)は、現代社会のアノミーについて論じている。彼は、「産業革命がうみだした労働力の社会的・技術的体系によって組織された近代社会であるかぎりにおいては、アノミーは存在する」⁽³⁴⁾と語っている。彼は、近代社会のアノミー状況について述べ、「技術革新を一つ的手段にした貨幣獲得欲求の肥大化とそれを規制しえない状況」⁽³⁵⁾が今日の現実であり、また「労働者階級が、真の『中産』性を獲得しうるだけの制度的手段を社会的に欠如している状況」⁽³⁶⁾が存在していると述べている。これらの社会病理的状況も、我々にとって少なからず不可避的な状況にある。

このように、技術社会に生きる人間は複数の集団に所属して、それぞれの集団の技術的規範に規制されている。

また、人間は、自分がどのような規範を選択すべきかも明確に理解できない状態にある。その上、視点により見解は異なるとはいえ、平兮がいうように、一般には、「全体社会のレベルにおいて、社会成員に対する体系的かつ有効的な規範を実質的に欠いている状態」⁽³⁷⁾が現代社会であり、その状態はさらに拡大しているという。平兮は、「生産過程での機械・装置体系の高度化・オートメーション化」⁽³⁸⁾とならんで、オフィスにおいても家庭においても、様々な領域において技術的功利的規範が、個々の人間に対して絶大な影響力を発揮している状態を指摘している。個々の人間は、自己のバック・ボーンとなる準拠点をもたず、「詩編」一編四節にあるように、「風に吹き飛ばされるもみ殻」のような「根こぎ感」をもたざるをえない。こうした状況において、ただ明確なのは、眼前に迫ってくる技術的な規範の存在である。この規範だけは、どのような集団に属そうと、技術社会の特徴として避けることはできない。人間は、多くの集団を渡り歩かねばならないのであり、技術的な規範に従わざるをえないのである。

四 技術的規範の力と限界

1 規範の威力

技術的規範の特性は、第三章一節において、「四 技術絶対化の思想的背景」⁽⁴⁰⁾について論じた際にも問題とした。すでに、現在の技術絶対化の過程を遡れば、ルネサンスや後期人本主義の科学的態度に行き当たるのであり、デカルトの機械論的哲学がその系譜を引いていることを指摘した。これらの態度や思考の背景には、人間理性を絶対化し、人間に信頼を置く思惟過程がある。このような思惟を推進し、現代の科学技術の発展に力を貸してきたのが、人間の行為とは切り離せない技術的規範である。この規範のもとに、あらゆる領域において、技術中心主義的な人間と社会がつくり出されているといえる。

ところで、技術的規範の特性は、その規範によって生み出される技術社会の現実をみることによって明らかにされる。それはまず第一に、規範が人間に影響を与える際の威力が問われるべきである。これは、技術的規範が、人間の行為に命令を与える役割を果たしていることと関連している。すでに述べたように、個々の集団は、それぞれ固有の技術的規範をもち、集団の存続のために技術的功利性を追求する。このような規範の要請に答えなければならぬ人間は、自己の全人格を通して、一つの規範だけに従うということはできない。

スイスの医学者で思想家のマックス・ピカート (Max Picard, 1888-1965) は、その著『騒音とアトム化の世界』において、「魂と技術とのあいだには決して和解はあり得ない」⁽⁴¹⁾と語っている。彼は、技術と人間には構造的な相違があることを指摘している。両者は決して歩み寄ることはないのである。⁽⁴²⁾しかし、人間は生きていく限り、「技術的な事物と同一化」⁽⁴³⁾せざるをえない。そこでは、人間は自分自身を「アトム化」して、多くの技術的規範に適応して行っている。この言葉は、技術的規範によってもたらされた交通の手段が、人間を圧倒する威力となったことを示している。人間は生きている限り、このような力の脅威にさらされている。技術的規範がいかに絶大な力をもって人間に迫っていることであろうか。敏感な人間は、そのような恐るべき力を発揮する規範の現実に気付いているであろう。

技術的規範についてもう一つの重要な点は、この規範によって生み出された科学技術の製造物に関する問題である。言い換えるなら、これは科学技術のもたらしたものが、それだけ人間を幸福にしたかという問いかけとともに、生起する問題である。エフベルト・スフールマンは、その講演「環境問題——無視されている宗教的哲学的背景」⁽⁴⁵⁾において、科学技術がもたらした環境汚染について述べている。彼はその論文において、「高温度化、酸素の生成を

うわまわる消費、大気中における炭素化合物の増加、放射能の危険、土壌・水・空気の有毒化、これらすべての兆候は、人類の生存にとって、まさに悲観的な見通しを与える要素となっている⁽⁴⁶⁾と指摘した。これらの科学技術の進展とともに生じた環境問題、技術が人間を脅かす状況を考えるときに、技術的規範のもつ限界が浮かび上がる。スフルマンもいのように、科学技術の人類に対する多くの貢献も認めなければならない。それを忘れて、ただ技術による環境汚染のような面だけを問題にすることは一面的となる。

2 死のコントロール

次のような例も、技術至上主義的な規範によってもたらされる技術の問題の一部分を示している。それは、アメリカの神学者フィリップ・エジユカム・ヒューズ (Philip Edgcumbe Hughes, 1915-) が、『世俗社会におけるキリスト教倫理』において述べていることである。彼は、優生学的な技術進歩に関する倫理を問題とする過程で、「技術と現代病⁽⁴⁷⁾」について考察している。彼は、西洋では科学や技術が大きく進歩したが、さてそれにより人間の幸福や隣人愛をもたらしただろうかという問いかけを行っている⁽⁴⁸⁾。それは、技術社会がもたらした、人間の精神的な部分に関連した弊害の問題である。彼は、人間は科学技術の勝利を獲得したにもかかわらず、それによって救いを得たかと問うのである。たとえば、科学技術の進展がもたらした近代医療技術が、新型の病気を生み出しつつあるといわれる⁽⁴⁹⁾。病気の型は常に変化しつつあり、医療は常に病の克服を目指さねばならない。こうした医療技術の発展により、「死のコントロール⁽⁵⁰⁾」さえ可能になってきている。たとえば脳死の問題も、結局は医療技術の進展の結果もたらされたものであろう。しかし、過去に比べると、人間の平均寿命が延びるという事実が一般的となっても、それが人間に幸福と満足を与えるものであるかどうかは不明である。ヒューズは、人間社会が医療技術を進歩させることによって、人間の誕生から死までもコントロールする機会が多くなっていると指摘している⁽⁵¹⁾。

ヒューズが述べているように、医療にみられるような「死のコントロール」や「避妊や堕胎によるバース・コントロールに対する近代的な狂気⁽⁵²⁾の状態」を通して、解決されなければならない問題が再び生起しているのである。心理学者が研究の対象としなければならないような人間自身の精神的領域の問題が、多くなってきたのである⁽⁵³⁾。

スフルマンは、「現代テクノロジーに伴う脅威」は、「最近の軍事技術を見るととき殊に顕著である」と述べ、「核による自己破壊」「生物工学や優生学」にある多大な危険性をあげている⁽⁵⁴⁾。しかし、このような技術的規範を背景にもつ科学技術の限界性を典型的に示しているのは、核の問題ではなからうか。アメリカの改革派陣営の神学および哲学の研究者ヘンリー・ストウブ (Henry Stob, 1908-) もいのように、今日、社会的・政治的問題の中心は、戦争と平和の問題であろう。その問題に一石を投げ掛けているのは、核エネルギーが開発され、原子爆弾が製造され、しかも核兵器が今日の社会に厳然と存在しているということであろう⁽⁵⁵⁾。核が地球や全人類を滅亡させる力をもつといわれて久しい。ストウブもいのように、「我々の存在に関する⁽⁵⁶⁾」(傍点筆者)問題が、この核のエネルギーの問題を前にして存しているのである。この核の威力の功罪については、論者の視点にもよる。しかし、人間のつくり出した技術が人間を滅ぼすまでに独り歩きしている現実がある。それこそ、この核の限界性といわねばならない。なぜなら、技術は人間に奉仕してのみ、その役割を果たすものと考えるからである。科学技術は、物理学者で技術予測論・研究開発戦略論を専攻した坂元正義(一九一九-)が述べているように、「それが独り歩きするときにはまことに空恐ろしいことになる⁽⁵⁷⁾」ということを疑う者はいないだろう。行き着くところ、人間を恐怖に陥れるまでになる科学技術の発展、それを底辺で支えている技術的規範、その本質の限界性とは、このような人類を破滅に追いやる可能性に見出されるのではないだろうか。

五 技術の役割と人間

1 技術に対する人間の態度

これまで、人間の行為に際し、状況のなかに厳然と存在する技術的規範に焦点を当てた。次の問題は、こうした状況に置かれた人間の取るべき態度の問題である。

それは、端的にいえば、第一に我々の置かれている現状を正確に認識することである。⁽⁵⁸⁾ 技術社会に生きる人間として、これまで展開した技術的規範を基とする技術文明のもつ驚くべき力と、その限界性を知ることである。この現状認識を欠いては、我々が次に取るべき態度は出てこない。技術文化の功罪を正当に評価し、その上に立って、技術文化をつくり出してきた人間についても吟味するのである。

この現実認識の必要性にともなう第二の問題は、技術の役割を正しく把握することである。技術は自ら「経済的諸力に仕えようとする」⁽⁵⁹⁾とともに、その経済的原理である「利益原理」⁽⁶⁰⁾が技術に一貫して求められている。このような状況では、技術が本来果たすべき意味や役割は失われる。スフールマンは、技術本来の役割とは、「人間の身体と精神を労苦から解放すること、自然の猛威を寄せつけないこと、物質的必要を満たすこと、病気を征服すること、(中略)：不必要な重荷を除去すること、自由な時間を産み出すこと、休息と平安を促進すること、文化の開示過程を押し進める新しい方法や手段を進展させること」⁽⁶¹⁾であると具体的に語っている。しかし、もはやこのような役割は、「利益原理」に裏打ちされた現代の技術のなかには見出されなくなりつつある。そのような技術の役割が果たされているとしても、それは技術的規範追求の姿勢の背後に見え隠れする程度である。技術は本来その役割として、人間生活に役立つべきものである。この技術の役割を正しく発揮させることが、技術をつくり用いる人間の課題となっている。こうした技術の正しい意味・役割を把握することが、技術社会の現実認識に続く第二の問題となっている。

くる。

第三は、スフールマンのいう、「責任を負うべきは科学やテクノロジーではなくて人間である」⁽⁶²⁾という問題である。技術をその本来の役割を正しく果たすように用いるか否かは、人間そのものにかかわってくる問題である。人間自身が技術を発明し、技術を用いるのである。これは技術を用いる人間の責任の問題でもある。たとえ、この世の現実が技術的規範に完全に包囲されていようと、技術を利用し、それを人間に役立てようとするのも人間である。しかし、現代社会においては、技術が人間に役立つように利用されどころか、それが人間に多くの危険をもたらし、人類存亡の脅威を与えるまでに至っている。

2 科学者の社会的責任

これらの危機的状況に対して、多くの方面から提言がなされてきている。たとえば、文芸評論家として著名な唐木順三(一九〇四―八〇)は、その遺稿『科学者の社会的責任』についての覚え書きのなかで、「科学者たちは、宗教、倫理、利害を無視し、時にそれらに抵抗し、もっぱら真理の自由で無限な追求、発見に力をそそいで今日に至っている」⁽⁶³⁾と述べて、科学者の「未知の世界の発見また発見が科学の業績」⁽⁶⁴⁾という科学的発見を重視する考え方を強く批判した。彼は、科学的「真理のために真理を解明、追求する」⁽⁶⁵⁾ことを通して、「科学的真理の実用化」⁽⁶⁶⁾が生起したことを嘆いている。彼は、科学者たちが「科学者自身に対しての、或いはその研究対象、研究目的に対しての善悪の価値判断を表白することは稀である」⁽⁶⁷⁾とも述べている。こうした指摘とともに、彼は核エネルギーを開発した科学者に対して、「自己責任の問題、『罪』の問題」⁽⁶⁸⁾にまで深く入った議論をするように要求している。彼の「罪」の問題が、どのようなものであるかは不明である。しかし、彼は、近代科学技術が行き着いた核開発が、人類を滅ばす危険性を含むにあたり、その開発に尽くした人間の社会的責任を遺稿を通して厳しく問うたのである。

他の一つの例を提示しよう。少々時代を遡るが、一九八二年四月に行われた「国際シンポジウム——科学と人間——」において、「科学者の社会的責任」という古くて新しい問題が議論された。科学史・科学哲学・比較文明学の伊藤俊太郎(一九三〇)は、その基調報告で、「科学者が、社会的責任としてまず果たさなければならぬのは、危険な研究に手を出さない」ことであると述べている。この点は、時代を超えた科学者の社会的責任であろう。「科学が客観的真理であるとしても、それは科学者の主体的営為を通して樹立される」ことを忘るべきではないのである。現代の緊急の課題は核廃絶を含む軍縮⁽⁷¹⁾といわれている。このシンポジウムに登場した理論経済学の都留重人(一九二二)が語っているように「科学者の社会的責任の最重点は、そのために、専門家としての知見を最大限に生かすこと」なのである。要するに、人間は自己の科学的営為に対して責任を取らねばならないのである。一方、一般の人間は、科学者の営みに対して、監視の目を怠るべきではない。人類はすでに多くの科学技術のもたらした悲惨な結果を知っている。原子兵器が大量殺戮を行ったという歴史的事実を顧みる限りにおいても、科学技術を実際に用いる人間の愚かさを知っている。科学技術は、独り歩きし始めると、とどまる所を知らない。技術的規範に埋め尽くされた状況下にある人間は、技術の役割を正しく把握し、自己の責任を自覚する必要がある。

六 技術の管理者としての人間

1 技術の管理者としての人間

技術を用いるのは人間である。その人間が自らの欲するままに、技術を取り扱おうとしたところに、環境汚染、核エネルギー汚染などの諸問題が生じた。⁽⁷²⁾こうした状況において、技術とそれを用いる人間の関係がどうあるべ

きかを明らかにすることは、技術を進展させ、使用する人間の責任を論じることになる。

次節において詳細に展開するが、キリスト教有神論においては、聖書から人間は技術の管理人(steward)であることを宣言する。これは、前節の終わりにおいても、簡単に提示したように、キリスト教有神論の核心を形成するものと考ええる。前掲ヒューズによると、聖書は「神のみが、全宇宙の主権的な主」⁽⁷⁴⁾で、「すべての物を存在に至らしめる神こそ、すべてを完成される方」⁽⁷⁵⁾であり、すべてのものが神の支配にあることを示している。「詩編」二四編一節に「地とそこに満ちるもの、世界とそこに住むものは、主のもの」⁽⁷⁶⁾とある。この視点では、技術を含めて、あらゆるものが神に属するもので、人間が所有者、主権者ではない。しかし、実際に人間が技術その他の諸々のものを用いるに際して、神の「委託」の概念が導入される。技術を含めあらゆるものが、すべて神から人間に委託されたものとなる。

このような神の所有物である一切のものが、人間に委託されることを問題にするときには、前節で提示した「スチュワードシップ」という言葉が、しばしば登場する。スチュワードシップについて福音的神学の教理を整備した、アメリカのルター派の神学者タイター・アルマール・カントネン(Taito Almar Kantonen, 1900-)によれば、このスチュワードシップという語は本来「新約聖書のヘイコノミア」という言葉を、英語に翻訳して用いたもの⁽⁷⁷⁾という。この語は「ヘイココス」(家の意味)と、ヘノモス(律法の意味)とを結合したものである⁽⁷⁸⁾であり、「主として経済的な管理の意味」⁽⁷⁹⁾をもっているという。この他、「人が自分の全生活を神の前に責任をもって管理すること」⁽⁸⁰⁾(傍点筆者)という意味をもつという。したがって、この「管理」には、単なる財産管理だけでなく、神に対する積極的意味が存する。カントネンが述べているように、スチュワードシップとは、委託として受けたものを、「積極的にまた責任をもって管理する」⁽⁸¹⁾ことなのである。彼は、この他にも、この語には、「協力」⁽⁸²⁾という意味があることを指摘してい

る。彼は、「神の代理人また神の財産の管理人として、神のために働くことのみならず、また神の目的、神の原動力、神の本性そのものにあずかって、神の子供として神と共に働くこと、このようなことが、キリスト教の管理人の崇高な姿である」⁽⁸³⁾（傍点筆者）という。

「管理」「責任」「協力」の意味のうちに、神の委託されたものを用いていくことが「スチュワードシップ」であるとするなら、技術とそれを用いる人間の関係も、この視点において考えられねばならない。技術は神が恩寵に基づいて人間に委託されたものである。それは、人間の所有物・発明物のように思われても、実はそうではない。技術は神に所属し、人間は神の目的にかなうように、その技術の管理・責任を取ることが求められる⁽⁸⁴⁾。神こそが技術の主権者であり、その主権に基づいて、神は人間に技術を委託されるのである。

キリスト教有神論によれば、「神の主権のみが、この世を創造し、かつ支配する」⁽⁸⁵⁾ものであり、「神以外に権威を主張出来るものはない」⁽⁸⁶⁾のである。人間は被造物であって、自らは神の主権を認めることこそが、スチュワードシップにとって最も基本的な事柄である。キリスト者は、何事も神の意志や目的から離れて実現しないことを知っている。カントネンがいうように、「神の造りたもうたものはすべて意味を持っており、神の意志に基づいた目的を持っている」⁽⁸⁷⁾のであって、物に意味を与えるのは神である。カントネンは、人間が神の主権を認めることが、「責任ある委託」の思想⁽⁸⁸⁾に導く基本であることを語っている。なぜなら、「神の主権は、すべての被造物に及び、また神が被造物の中で我らに託したもうた日毎のつとめは、心的な意義を持っている」⁽⁸⁹⁾からである。

2 スチュワードシップの人生

「ルカによる福音書」一二章四二節「主人が召使たちの上に立てて、時間どおりに食べ物を分配させることにした忠実で賢い管理人は、いったいだれであろうか」⁽⁹⁰⁾という聖句は、技術を用いる人間に一つの具体的な指針を与え

ている。それは「忠実で」「賢い」という表現で示されることと関係する。まず「忠実で」ということは、主人に対して忠実であることを示している。技術の所有者が誰であるかということに真に把握している者は、その技術の主権者である神に対して忠実であろうとする。また「賢い」ことは、主人に喜ばれるように、委託されたものを保持するだけでなく、それを用いてさらに主人に仕えようとするであろう。この二つの言葉は、キリスト者のみならず、人類にとって示唆に富むものである。カントネンは、「人生がスチュワードシップである」⁽⁹¹⁾と語っている。また彼は、「我らの持っているものは、物質的所有物であれ、精神的才能や能力であれ、我らの時間や勢力であれ、我らの可能力や機会であれ、それはすべて、神に対して責任があり、神の前で申し開きをなすべき委託物」⁽⁹²⁾なのである。すべては神に所属し、人間は、その委託を受けて神が委託されたものを運用する存在にすぎない。したがって、人間は、委託されたものをよく管理したかどうか、「清算の日」⁽⁹³⁾に吟味されることになる。「管理人」は、日々の生活においては、自分の責任で仕事を行っても、最終的には主人に清算をしなければならぬ。その清算のときの憂き目にあわないためにも、「忠実で」「賢い」ということが重要となってくる。

現代の社会においては、科学技術の必要性はいままでもない。スフルマンがいうように、「あらゆるものが技術によって決定され、技術的進展の速さは著しい」⁽⁹⁴⁾のである。しかし、技術的な未来を開くためにも、技術の所属を明確にし、それに「忠実で」「賢い管理人」が求められるのである。

技術を取り扱う人間が、技術の主権者である神を自覚し、技術は神から委託されたものであることを認識して、技術を用いるときに、技術と人間の正しい関係が開示される。

七 キリスト教倫理と人間

1 技術社会の現状認識

技術社会に生きることとは、技術的な性格をもつ規範にさらされて生きることである。その規範によって、人間の行為も集団活動も、あらゆる社会の領域で技術的な性格をもたざるをえない。技術的な能率、計算可能性などの性格に裏打ちされた社会が、次第に強化され、あらゆる諸事象が、技術的な規範を「内的な動力」⁽⁹⁵⁾として動いている。スフールマンがいうように、「技術者は、技術のための技術という観念にしばしば支配されて」⁽⁹⁶⁾いる。その結果、核に代表されるような人類への脅威さえ生起している。

このような社会にあつて、技術を用いる人間が、自らの責任を自覚することの必要性は言をまたない。人間は、たとえ技術社会に生きるとしても、その技術を自らの意志のままに使用すべきものではない。この点、参考となるのは、先に述べたスチュワードシップの視点である。この視点こそが、技術社会の様々な問題点に対して、解決の糸口を与えてくれると考える。

このスチュワードシップという意味内容は、キリスト教においてはしばしば問題とされる。これは、キリスト教倫理の中心的な問題でもある。そこで、本節の終わりに、スチュワードシップとともに、技術社会の人間に対して一つの指針となるキリスト教倫理の留意点を簡単に示しておこう。すでに技術社会の現状認識の必要性を述べたが、そのこととも関連している。ヒューズは、キリスト教倫理の正確な意味付けは、「人間状況 (human situation) の正しい理解」⁽⁹⁷⁾が出発点になければならないと指摘している。そして、我々が深く注目しなければならない人間の状況として、四つの主要な側面をあげている。

それは、創造、墮落、審判、贖いの四側面から考えられる人間の現状である。これらの側面を無視しては、人間

の現状や環境などのトータルな姿を把握することができない。技術社会の人間を知るためには、その社会の社会現象的な側面を把握することはもちろんのこと、それ以上に、人間そのものの姿、本質を顧みる必要がある。ヒューズによれば、上記の四側面は、第一に、「人間は神の被造物であり、人間は創造の秩序に属している」⁽⁹⁸⁾ということ、第二に、「人間の墮落は、その創造者の権威に対する反抗の結果」であること、第三に、神は人間を墮落の状態のままにしておかず、「誤ることのない神の言葉」を通して「審判」を下され⁽⁹⁹⁾、第四に、神は、人間を主イエス・キリストを通して罪から贖い出されたことと関係している。彼は、これらの点を確実に把握して行くことが重要であるという。また、これらとの関連の上に、「キリスト教倫理の目標、模範である」イエス・キリストが示されており、この目標に向かって「倫理的な厳しさが、この世の生活において要求される」⁽¹⁰⁰⁾というのである。キリスト者には当然のことであっても、現実社会をとらえようとする根底に、人間の四側面に示される問題の確認が必要である。

2 知ることと行うこと

人間を認識することは、また神を認識することでもある。ヒューズは、「御心のままにすべてのことを行われる方」⁽¹⁰¹⁾「エフェソの信徒への手紙」一章一節である神の正しい認識こそ、人間を正しく把握するための要件であることを述べている。もちろん、キリスト教のスチュワードシップの視点も、正しい神認識が前提とならねばならないであろう。スイスの宗教改革者ジャン・カルヴァン (Jean Calvin, 1509-64) も、『キリスト教綱要』の冒頭で、神を知ることと自己を知るとは相即的であると述べている。この神認識、自己認識とともに、さらに付加されるべきことは、知って行うことである。ヒューズが、前掲書の一章「知ることと行うこと (Knowing and Doing)」⁽¹⁰²⁾のなかで展開している主要な論点は、まさにそれである。彼がいうように、聖書では、知ることと行うことの関係が強調されており、神の言葉は行いに対する命令でもある⁽¹⁰³⁾。この神の命令を受けて、技術社会のなかで技術を正当に評価し、

正しく位置付けていくものが、真にキリスト教倫理を生きた技術者である。彼らは人間の本质を知り、技術社会の背景にある人間中心主義的な思考を自覚して、神の前に謙虚に技術を用いていく。神から託されたものとしての技術を、「賢い管理者」として責任をもって担っていく。これらの「賢い管理者」は、技術至上主義の人間とは異なり、技術を絶対化せず、神を絶対者とする。彼らは、神から遊離した技術社会の現実を知っており、神の同労者として自らを顧みつつ、神に喜ばれる行いをしようとするのである。

これらの点については、さらに深く追求されるべきであろう。しかし、この技術社会の進展を目の当たりにしながらも、以上のキリスト教倫理の視点は、今の社会に生きる人間すべてに通用しうるものと考ええる。

技術社会といっても、具体的に不明な点が多くあることを率直に認めなければならない。技術革新の状況を文献などにおいて見聞する程度であって、実証調査を行ったわけでもない。この意味においては、本節の課題を十分に果たしえなかったが、本節では、現代技術社会の人間についていくぶんなりとも示そうとした。

次節では、このような問題関心を維持しつつ、技術社会における人間について、最終的にキリスト教有神論の立場からの考察を深めていきたい。

注

(1) 本節は、関西学院大学共同研究「カルヴァンとカルヴィニズム」の研究の一環として、「第二回研究懇談会」（関西学院千刈セミナーハウス、一九八四年八月）において、「技術社会におけるキリスト者の社会的責任」と題して発表したものをもとにしている。

(2) この問題については第四章全体で、詳しく論じている。

(3) Egbert Schuurman, *Reflections on the Technological Society*, Wedge Publishing Foundation, 1977, p.15. 春名純人監訳『技術文化と技術社会』すく書房、一九八四年、三七頁。第二章「環境問題——無視されている宗教的哲学的背景——」は、拙訳である。

(4) 社会と人間についての考察は、有史以来人間のテーマであった。そのことは、古くから存在する多くの聖典や格言が、社会や個人を明瞭に把握していることから明らかである。社会学においては、「社会の本質とは何か」を問うことを通して、「個人と社会」が問題とされてきた。また哲学の領域を中心に、「普遍」と「個」の問題が論議された。当然、社会と個人を切り離して考えることはできないであろう。『藏内数太著作集第一巻』藏内数太著作集刊行会、関西学院大学生活協同組合出版会、一九七八年、「第八章 個人と社会」一四〇—一六九頁、参照。

(5) (6) Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Vol. 1, Free Press, 1937, p. 125. 邦訳、稲上毅・厚東洋輔訳『社会的行為の構造』、総論』『付論A規範的』という概念について」の項参照、一二五頁。

(7) *Ibid.*, p.78. 同書、一二六頁。

(8) (9) *Ibid.*, p.75. 同書、一二二頁。

(10) *Ibid.*, p.76. 同書、一二三頁。

(11) 稲上毅「主意主義的行為理論の意義と課題」田野崎昭夫編『パーソンズの社会理論』、誠信書房、一二三頁。

(12) (13) Milton L. Rudnick, *Christian Ethics for Today: An Evangelical Approach*, Baker Book House, 1979, pp. 45 ff. アメリカのコンコーディア神学校を卒業した宗教と神学の研究者ミルトン・リロイ・ラドニックの問題関心は、キリスト者はどのような規範によって生きて行くべきかということであり、規範そのものの意味を追求しようとしたものではない。彼の語る規範は、最終的に神の意志が表現されたものとなっている。

(14) T. Kotarbinski, "Instrumentalization of Actions", *Contributions to a Philosophy of Technology: Studies in the Structure of Thinking in the Technological Sciences*, Edited by Friedrich Rapp, D. Reidel Publishing Company, 1974, pp. 140-149. この場合の Actions とは「具体的には Industry, Government, Warfare, Education など」を指す。

とができる。同書の M. Burge, "Technology as Applied Science", p.20. を参照。コタルヴィンスキーは、ポーランド出身の科学者と思われる。生年などは不詳。この論文は、最初は、Polish Scientific Publishers から一九六九年に発表されている。

- (15) H. Skolimowski, "The Structure of Thinking in Technology", *ibid.*, pp.72-85. この論文は、The University of Chicago Press から一九六六年に発表されている。スコリモフスキーの生年など不詳。

(16) 集団には必ず規範がある。集団は、自らの存続のために、集団活動を円滑にするために、組織をつくり、成員を規範において統制したりする。特に「規制による統合」(前掲『蔵内数太著作集第一巻』一九四頁)は、集団にとって重要な課題である。この統合を根底から支えているのが、顕在的であるなしかかわらず、今日の社会においては技術的な規範であると考ええる。集団は技術的な能率や効果などを求めてやまない。人間はそのような集団に、それも数多くの集団に属さざるをえない状況に立たされている。

- (17) (89) Peter Berger, Brigitte Berger, Hansfried Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Vintage Books, 1973, P.64. 高山真知子・馬場伸也・馬場恭子訳『故郷喪失者たち——近代化と日常意識——』新曜社、一九七七年、七一頁。バーガーは、「生活世界(life-world)」に関し、「人間であるということとは、一つの世界——つまり、秩序立てられた現実、生きることに意味を与えてくれる現実——の中に住むことを意味する」(*ibid.*, p. 65. 同書、七〇頁)が、「人間存在のこの根本的性格のこと」を生活世界と呼ぶと語っている(*ibid.*, p. 65. 同書、七〇頁)。この生活世界は、人間の属する一つの集団と同様なものと考えてよからう。

- (19) *Ibid.*, p. 65. 同書、七二頁。

- (20) *Ibid.*, pp. 64f. 同書、七一—七二頁。

- (21) *Ibid.*, p. 82. 同書、九二頁。

- (22) *Ibid.*, p. 82. 同書、九二頁。

- (23) *Ibid.*, pp. 23-40, Chapter 1, Technological Production and Consciousness. 同書、「工業生産と意識」二四—四五頁

参照。

- (24) *Ibid.*, p. 39. 同書、四二頁。

- (25) *Ibid.*, p. 36. 同書、三八頁。

(26) なぜなら、諸個人が複数の集団に属することは、各集団の影響下に入ることである。それはまた、各集団のもつそれぞれの規範に忠誠を尽くすように要請されることを意味している。そのために、自己が選択すべき規範が不明瞭となり、無規範状態が生まれてくる。

- (27) (28) エミール・デュルケーム、田原音和訳『社会分業論 現代社会学大系第二巻』青木書店、一九七二年、三五五頁。

- (29) 小関藤一郎『デュルケームと近代社会』法政大学出版局、一九七八年、五一頁。

- (30) 同書、六九頁。

- (31) エミール・デュルケーム、前掲書、三四二頁。

- (32) 同書、三四三頁。

- (33) 小関、前掲書、六九頁。

- (34) (36) 平今元章「現代社会のアノミー的状况」坂田義教・井上圭二編著『変動期の人間と社会』ミネルヴァ書房、一九八四年、一二二—一三九頁、引用は一二三頁。

- (37) 同書、一二二頁。

- (38) 同書、一二七頁。

- (39) 「詩編」一編四節。

- (40) 第三章一節「四 技術絶対化の思想的背景」参照。

- (41) マックス・ヒカート、佐野利勝訳『騒音とアトム化の世界』みすず書房、一九七一年、一五〇頁。

- (42) 同書、一四九頁参照。

- (43) (44) 同書、一五一頁。

- (45) E. Schurman, *op. cit.*, pp. 25-39. 前掲書、五五—八一頁、拙訳参照。
- (46) *Ibid.*, p. 25. 同書、五五頁。
- (47) Philip E. Hughes, *Christian Ethics in Secular Society*, Baker Book House, 1983, pp. 123-147, 特に“Technology and Modern Maladies”, pp. 123ff.
- (48) *Ibid.*, p. 123.
- (49) *Ibid.*, p. 124.
- (50) *Ibid.*, pp. 125ff.
- (51) *Ibid.*, p. 126.
- (52) *Ibid.*, p. 125.
- (53) *Ibid.*, p. 126.
- (54) E. Schurman, *op. cit.*, p. 43. 前掲書、八九頁。
- (55) Henry Stob, *Ethical Reflections: Essays on Moral Themes*, Eerdmans Publishing Company, 1978. 特に“*On the Suffering of Nuclear Warfare*”, pp. 192-195.
- (56) *Ibid.*, pp. 192. 病理学者飯島宗一(一九二一)は「核廃絶は可能か」(飯島宗一・豊田利幸・牧二郎編著、岩波新書、一九八四年)において、核兵器とその関連の技術を含めて、「一種奇怪巨大な地球破壊装置と化しつつある」(一四六頁)と語っている。核の本当の恐ろしさを、一般の人々は現実には知らない。しかし、飯島がいう、「少なくとも核戦争を避けることは、平和のみでなく、人類の生存のための絶対的条件である」(一四三—一四四頁)という視点には、耳を傾ける必要がある。核兵器の威力を知るには、原子核研究の豊田利幸(一九二〇)の「新・核戦略批判」(岩波新書、一九八三年)が参考となる。
- (57) 坂元正義(一九一九)「体外受精は一時停止に」『朝日新聞』一九八四年六月十九日、朝刊。また、この記事のなかで、彼は、「酒飲みへの警句」はじめは人が酒をのむ、なまこ酒が酒をのみ、おわりに酒が人をのむ」を、酒——科

- 学技術、人——人類に置きかえると、これは独り歩きをはじめた一部の科学技術に関する警鐘となる」と語っている。この指摘は、科学技術のはらむ危険性を巧妙にしている。なお、技術の独り歩きに関して、エーリッヒ・フロムが述べていることが参考となる。本書第四章二節においても取り扱うサイバネティクス社会について、フロムは、「サイバネティクス社会において、公理的な規範の一つとなっている金言」(傍点筆者)を取り上げている。それは、「あることをなすことが技術的に可能であるがゆえに、それはなされなければならない……」である。そして、その規範について、彼は、「核兵器を造ることが可能なら、たとえそのために私たちがみな破滅することになろうとも、それは造らなければならぬ……(中略)……。それはやはりある価値、おそらくは電子技術社会における至高の規範を表現している」(傍点筆者)と説明を加えている(エーリッヒ・フロム、作田啓一・佐野哲郎訳『破壊(上)』紀伊国屋書店、一九七五年、五七—五八頁)。
- (58) 第二章一節において、すでに「社会の現実的危機認識」の重要性について述べた。技術社会の現状を「危機的」とみるか否かは別として、筆者の論点は、現実社会の事実認識に出发している。
- (59) (60) エフベルト・スフルマン、前掲書、一四〇頁。E. Schurman, *op. cit.* には掲載されていない論文からの邦訳である。
- (61) E. Schurman, *op. cit.*, p. 21. 前掲書、四八頁。
- (62) *Ibid.*, p. 15. 同書、三七頁。
- (63) (64) 唐木順三『科学者の社会的責任』についての覚え書き「筑摩書房、一九八〇年、七二頁。
- (65) 同書、一一三頁。
- (66) 同書、七二頁。
- (67) 同書、一二七頁。
- (68) 同書、一二八頁。
- (69) (72) 『朝日新聞』朝刊、一九八二年四月二十三日。

- (73) E. Schuurman, *op. cit.* 前掲書、邦訳参照。
 (74) (75) P. E. Hughes, *op. cit.* p.144.
 (76) 「詩編」二四編一節。
 (77) (80) タイター・アルマール・カントネン、間垣洋助訳『スチュワードシップの神学』聖文舎、一九六〇年、三頁。
 原題は『Theology for Christian Stewardship』Muhlenberg Press, 1956.
 (81) 同書、六頁。
 (82) (83) 同書、七頁。
 (84) E. David Cook, "Man in Society", *Essays in Evangelical Social Ethics*, edited by David F. Wright, The Paternoster Press, 1978, pp.131-154. この責任は、イギリスのキリスト教倫理学者クックによれば、人間が神の像に似せてつくられていることを通して、つまり神が人間の創造主であることのゆえに、人間は全被造物に対する責任を負うという。この神の像論からの責任については、筆者の及ぶところではない。
 (85) (86) R. Hooykaas, *Religion and the Rise of Modern Science*, 1972, Scottish Academic Press, p.8. これらの神の權威については、ホーイカースも指摘しているように、聖書の「創世記」の初めに述べられている。藤井清久訳『宗教と近代科学の勃興』すぐ書房、一九八九年。
 (87) (88) タイター・アルマール・カントネン、前掲書、五八頁。
 (89) 同書、六二頁。
 (90) タイター・アルマール・カントネンも、この聖書の箇所を同書三頁で取り上げ、スチュワードシップについて論じている。
 (91) (93) タイター・アルマール・カントネン、前掲書、八二頁。
 (94) Egbert Schuurman, *Technology and the Future: A Philosophical Challenge*, Wedge Publishing Foundation, 1980, p. xix.

- (95) 稲上毅、前掲書、二三頁。
 (96) Egbert Schuurman, *Reflections on the Technological Society*, p.33. 前掲書、七〇頁。
 (97) P. E. Hughes, *op. cit.*, p.18.
 (98) *Ibid.*, p.19.
 (99) *Ibid.*, p.23.
 (100) *Ibid.*, pp.25f.
 (101) *Ibid.*, p.26.
 (102) *Ibid.*, p.25.
 (103) *Ibid.*, p.18.
 (104) ジャン・カルヴァン、渡辺信夫訳『キリスト教綱要』新教出版社、四七一五〇頁、第一篇第一章参照。
 (105) P. E. Hughes, *op. cit.*, pp.11-26.
 (106) *Ibid.*, pp.18.

三節 有神論的技術論

一 近代科学の世界史的性格

1 近代科学と機械

自然科学方法論・科学基礎論を生涯をかけて追求した哲学者下村寅太郎（一九〇二—一九五）は、その論文「近代科

学の始原とその発展——近代科学の精神的試論⁽¹⁾において、近代科学の世界史的性格について、興味深い指摘をしている。彼は、「近代科学の世界史的影響」は今日の「事実」⁽²⁾であり、科学の問題は「正に現代の課題である」⁽³⁾と述べて、「近代科学の世界史的影響」について三点にわたって要約している。

その第一は、近代科学が「世界的世界の基体を形成した」こと。第二は、近代科学が、「世界的世界」の上に「新しき世界の構造やその文明の性格をも規定した」⁽⁴⁾ということ。そして、この第二点から、「ここに近代科学が世界的世界の形成を可能ならしめるレアルな手段を創っただけでなく、この新しき世界の性格——『文明』の性格をも決定した」⁽⁵⁾と説明した。また、第三には、近代科学が「更にこの世界に於ける我々の生存を、国家の実存性そのものを支えていることを認めねばならぬ」⁽⁶⁾と語っている。下村は、またこの第三点に付言して、「近代科学のこの実力と威力の源泉をなしているものは直接的には言うまでもなく機械の形成の成功に基づく」⁽⁷⁾と説明している。これらの下村の視点は、近代科学とそれに基づく世界的な技術社会の特性を、世界史的視点からの確に指摘したものといえる。彼によれば、近代科学こそが社会をつくり、その社会の性格を決定し、またそれこそが社会のなかに生存する人間や国家にも決定的な影響を与えているのである。我々は、現実の技術社会を顧みるとき、この世界史的現状についての下村の指摘に同意せざるをえない。近代科学によってつくり上げられた様々な機械が、非常に「*viele*な力」⁽⁸⁾として、現代の社会に与えている絶大な影響を認めざるをえない。

第三章一節、二節においては、このような近代科学のもつ現状を顧みつつ、「技術社会の位置付け」⁽⁹⁾や「技術的規範と人間の責任」⁽¹⁰⁾について論じてきた。一節では、科学や技術の位置付けから、技術絶対化の思想的背景について端的に問題にした。二節では、技術社会に生きる人間の状況を、技術的規範の圧倒的規定力にさらされている人間と、そこに生きる人間の社会的責任について論じた。近代の合理的精神に基づいて絶対化された技術的規範を離れ

ては生きることのできない、人間の心理的状况についても問題とした。

これらの論点は、福音的キリスト教の世界観に立つて展開されたことを、あらためて明示しておかねばならない。しかし、二節においては、技術に関する有神論的な世界観の詳細な説明にまで至らなかった。そこで、本節で、筆者の論点をもう一度明確にしておかねばならない。筆者の考察は、オランダに始まった「キリスト教哲学」の視点に基礎を置いているのであり、その「キリスト教と矛盾しない哲学」⁽¹¹⁾の視点、すなわち聖書的な根本動因を土台にしている。したがって、「技術は神に所属し、人間は神の目的にかなうように、その技術の管理、責任をとることが求められる」⁽¹²⁾という有神論的な技術観を、このあとの三節においても堅持している。

また、筆者の技術社会論は、技術社会の受け皿としての社会と、そこを舞台として生きる人間およびすべての諸相が、「新しきLeviathan」⁽¹³⁾にもなりうる科学技術から驚異的な圧迫を受けざるをえない状況にあるという現状認識を出発点としている。とはいえ、筆者は、近代科学の問題は、「肯定さるべきか、否定さるべきかの『あれか、これか』の問題ではない」⁽¹⁴⁾ことも心得ているつもりである。したがって、筆者は、技術社会を筆者の感情的な視点から問題にしようとするものではない。ただし、筆者の視点には、科学技術が現実の問題として機械に形を変えて独り歩きする社会において、技術社会のなかに生きる人間が平和のうちに生きるにはどのようにすべきかという、価値判断的な思考過程が存在していることも否定しない。というのは、技術社会に生きる人間の問題は、「専ら科学を掌握し行使する叡智にある」⁽¹⁵⁾（傍点筆者）という前掲下村の指摘の通り、単なる没価値的な技術社会の現状認識だけの問題ではないからである。人間の「叡智」をどのように用いるかが、技術社会における核心的な問題であると考ええる。この「叡智」の使用は、人間それ自身の性質の問題とも関連している。これらの点を想起するとき、すでに筆者が前節までに論じた問題のなにも、深く追求しなければならぬ問題が多く残されていることを知る。その

一つが、本節で取り扱おうとしている技術社会における有神論的世界観の確立という問題である。

2 人間の選択

技術社会において、人間に与えられた「叡智」を結集し、科学技術の様々な問題に対処すべく、以下、次のような点を問題としたい。まず、近代科学技術の合理的精神の起源を問い直し、その起源としてのキリスト教を提示する。また、その合理的精神とキリスト教の離反を問題にする。それは、この「離反」または敵対関係の根底にある自己絶対化された人間の思惟の存在を問い直すことである。その問い直しは、現代社会の技術的環境と人間の思惟過程を考察することによって展開される。それは、技術社会における人間の思惟が、どのように絶対化され、「科学主義」的な本質によってどの程度影響されているかを問うことでもある。

それはまた、「科学主義」のはらむ問題を問い、それを支える人間の思惟が一つの信仰にまで至っていることを指摘することにある。それは、「科学主義」に対する一つの解答としての聖書的思考の様式を提示することでもある。これらの論点の展開にあたっては、オランダのキリスト教哲学の視点を参考とし、その思想をもとにして今日の技術社会に生きる人間が、どのような技術観や世界観を確立すべきかという問題を提示した。

筆者は、科学主義の問題を考察するには、キリスト教哲学の論点に、その聖書観に多くの点を学んでいかなければならないと考えている。したがって、本節は、要約すれば、技術社会に生きる人間についてのキリスト教有神論の思惟を検討することになる。この思惟に基づいて、我々人間が、レヴァイアタンにもなりかねない技術社会とどのような接点を見出していかなければならないかを、提示できればと考えている。

二 近代社会における合理的技術とキリスト教

1 マックス・ヴェーバーと合理的技術

マックス・ヴェーバーは、その大著『経済史』のなかで「近代資本主義の成立」⁽²⁰⁾に関して論じ、その「発生」に言及している。彼は、「かの合理的資本計算(rationale Kapitalrechnung)が日常需要の充足にたずさわるところの一切の大営利企業に対して、その規範をなす」⁽²¹⁾と述べている。彼は、これに引き続く箇所、この「合理的資本計算の前提」の一つとして、「合理的なる技術」⁽²²⁾(*傍点筆者*)の存在を指摘している。しかも、この技術が、「高度に計算可能性を有し、したがって機械化されている(Rationale, d. h. im Höchstmaß berechenbare und daher mechanisierte Technik)」と説明している。しかし、彼は、合理的かつ機械化された技術のみが、資本主義の形成に重要な役割を果たしたとはいわない。彼によれば、資本主義形成の原動力となったのは、「合理的なる持続的な企業・合理的簿記・合理的技術・合理的法律なのであり」⁽²³⁾、これらの他に、「合理的精神(die rationale Gesinnung)・生活態度の合理化・合理的なる経済倫理(das rationale Wirtschaftsethos)」⁽²⁴⁾などが考えられると述べている。

このヴェーバーの論点について注目すべき点は、資本主義を生み出した要因に、合理的技術と合理的精神が存在するという彼の指摘である。前者は機械と結び付いた技術であり、後者は前者を根底から支えているものと考えられる。これらの二者は、相互に補完的であり、相即的な関係にあるといえよう。言い換えるなら、技術的規範に立脚した合理的精神と合理的技術が、資本主義の契機となっているということである。これら二者が、近代社会の経済的特質とされる資本主義社会を支えたものであるといえる。⁽²⁵⁾

ところで、近代の技術社会と結び付くこの合理的精神と合理的技術がどこに発現したかを問うとき、キリスト教との関連を考える必要がある。哲学研究の根井康之(一九四六)は、『近代的自然観と哲学』⁽²⁶⁾のなかで、「無からの

創造を説くキリスト教的自然観は、一見すると、西洋近代の合理主義的な自然科学の対極にあるようにみえるが、
 ……(中略)……実は、近代自然科学的な認識の厳密な意味における源泉とみなされるべきものである」と述べてい
 る。このように、根井は、近代科学の進展とキリスト教の自然観の間の密接な関連を指摘している。

この点については、すでに本章一節の「科学とキリスト教のかかわり」を問題にする過程で指摘しておいた。つ
 まり、近代科学を生み育ててきたものの一要因として、キリスト教が媒介とされてきたということを忘れるべきで
 はない。同じく根井のいうように、キリスト教を媒介にして、「中世の自然観は近代の自然観へと連なり近代自然科
 学を準備した、という事実」⁽²⁸⁾が存在している。ケプラーの法則を発見したドイツの天文学者ヨハネス・ケプラー
 (Johannes Kepler, 1571-1630)は、神学をまず学び、その上に惑星の軌道に関する新しい視座を打ち立てたといわれ
 ている。すでに第二章一節でも取り上げたキリスト教弁証学のエーミール・ハインリッヒ・ブルンナー(Emil Heinrich
 Brunner, 1889-1966)は、「ケプラーのように、神の命と心得てその栄光のために学問した人々は、下卑た野心や嫉妬
 心を持ちませんでした」と語り、「本当の科学者は神の僕であり」、「神を知り神を認めることは、真理を探究する妨
 げになるどころかかえって助けになる」のであり、「まことの神を知ることによって私たちは、理性に対する偶像崇
 拝という間違った絶対主義を免れるとともに、また懷疑の絶望という誤った相対主義をも免れる」⁽²⁹⁾ことができる
 と述べている。彼は、科学的真理の追究にとって、神を知ろうとする思いがその出発点にあったことを示すとともに、
 キリスト教が文化に与える「方向性」について論じているのである。

2 ビューリタニズムの倫理とその瓦解

このように、合理的精神と合理的技術に直結した近代科学がキリスト教と密接に関連していることを考えるとき、
 この関連性をさらに深く理解するためには、マックス・ヴェーバーの近代化論を想起することが大切である。ヴェー

バーは、『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』において、現世の「呪術(魔術)からの解放(Die Entzauber-
 ung der Welt)」が、プロテスタンティズムの宗教意識において深められたことを述べている。⁽³⁰⁾この「呪術からの解
 放」は、救済の手段として呪術を排除することであった。⁽³¹⁾プロテスタンティズムは、特にカルヴィニズムは、この
 世における「禁欲」という精神を通して、徹底して呪術から離脱した合理的な宗教を推進していった。ヴェーバー
 によれば、経済的側面における「世俗内(現世内)禁欲」的態度を通して、現実の生活の場に対して積極的に働きか
 けることによって、資本主義の精神が生み出されていったのである。プロテスタンティズムの職業倫理が、近代資
 本主義を生起させる動機付け、あるいは触媒の役割を果たしたのである。倫理学者で、ヴェーバーの職業倫理を問
 題にした上妻精二(九三〇)が述べているように、ヴェーバーは、「プロテスタンティズムの倫理のうちに近代資本
 主義、そして広く合理的な生活態度が生まれた精神的基盤を見出した」⁽³²⁾のである。さらに上妻が述べているように、
 「近代の文化と社会の合理化を促進させたものは、……(中略)……総じてビューリタニズムと呼ばれる一六、七世紀の
 禁欲的プロテスタンティズムの運動」⁽³³⁾であり、「それ自身極めて価値合理的な心情に支えられながら、このために自
 然の感情や主観的な傾向を克服して、良心と理性に従って、……(中略)……極めて目的合理的な生活態度を生み出して
 いった」⁽³⁴⁾(傍点筆者)のである。

これらのヴェーバーの初期資本主義の精神的基盤に関する論点は、ビューリタニズムが、単に資本主義の形成に
 役割を果たしたというだけでなく、上妻が指摘しているように、それが「近代文化を広く特徴づける合理的生活態
 度の基盤」⁽³⁵⁾を形成したことを提示している。職業労働の現実的な場における合理的生活態度を通して、「近代の合理
 性」が基礎付けられていったのである。ヴェーバーが指摘しているように、「近代の文化と社会のあらゆる領域に見
 られる合理化の過程」⁽³⁶⁾が、ビューリタニズムの生活的態度のうちに推進されたのである。確かに、ヴェーバーは、

前掲書で、ピューリタニズムが「近代の科学技術の発展に対してもつ関連」⁽³⁷⁾については直接的に叙述していない。しかし、彼は、前掲書の末尾で、ピューリタニズムこそが「機械的生産の技術的・経済的条件に縛りつけられている近代的経済組織の、あの強力な世界秩序を作り上げるのに力を添えることになった」⁽³⁸⁾と述べている。ピューリタニズムと機械的生産の技術的・経済的な前提条件が密接に関連していることを提示したのである。

このようなヴェーバーの論点だけでは、十分な論証にならないかもしれないが、キリスト教が合理的技術と合理的精神を推進する役割の一面を果たしたことは事実といえよう。現代の科学技術の状況はともかく、少なくともキリスト教が科学技術の発展の初期に、科学的合理性追求の精神に影響を与えたのである。このような過程を経て、二十世紀以降の科学技術は、高度に合理化された技術研究方法の支援を受けて進展していく。また、分業の進展とあいまって、様々な分野で、科学技術が独り歩きする状況を呈している。⁽³⁹⁾このような、進展著しい科学技術の先行条件期に、キリスト教の影響が存在していたことを忘れるべきではない。前掲根井は、「キリスト教哲学と中世の自然観」を問題にして、科学史家村上陽一郎（一九三六）の『西欧近代科学』から引用し、村上が「古代、中世、近世の科学思想を貫く一つの基本的なモチーフとして、キリスト教思想を認めないわけにはいかない」と述べていることを紹介している。⁽⁴⁰⁾村上は『日本人と近代科学』のなかでも、「一貫して、『ヨーロッパ的な自然観とキリスト教』とは、分離されているわけではなく、少なくとも有機的に絡み合った結合体」⁽⁴¹⁾であると語っているように、科学技術の推進に果たしたキリスト教の役割を無視することはできないのである。

このように、端的にヴェーバーやブルンナーたちの視点をみる限りにおいても、近代社会の形成過程において、キリスト教と密接に関連した合理的技術と合理的精神が社会の背景に存在することは明らかである。またそれらの合理的な技術や精神は、キリスト教、特にプロテスタンティズムと深い関係にあることが明らかになるのである。

このような視点に立つとき、近代社会と合理的技術・精神、またキリスト教の三者が、その相互影響という点において、トライアングルの各支点を形成し、密接な関連性のうちに把握されねばならないことを示している。とはいえ、このトライアングルの一角であるキリスト教の禁欲的態度が、今や解体していることは、ヴェーバーも語っているところである。彼のいう「精神のない専門人、心情のない享楽人」の横行する近代社会の特質を問うとき、⁽⁴²⁾ここにキリスト教プロテスタンティズムの倫理の瓦解を見抜くことができるのである。

上妻は、ヴェーバーの職業倫理に言及し、「近代の合理的知性は人間を外に向かつて自由にした。しかし、この合理性はそれ自体としては価値や意味」⁽⁴³⁾を問題にしていなかったと語っている。価値や意味としてのキリスト教倫理の喪失が、近代社会の顕在的側面として出現してきた。そして、合理的技術・精神のみが、科学的な楽観主義の特質を帯びつつ、近代社会において独り歩きしている現実がある。科学史を回顧するとき、科学技術の源流にキリスト教を見出しながらも、現実の社会をみると、真に科学技術の合理性を支えるべき一角であるキリスト教の精神が瓦解してしまったことを見出す。上妻が述べているように、「この合理性が真に生かされるためには、この合理性はそれ自身を越えるもの」⁽⁴⁴⁾によって支えられねばならないのである。つまり、近代社会のなかであって、その役割を果たすのは、後に述べる科学技術・精神に文化建設の手段としての意味を与えるキリスト教世界観である。

三 技術的環境と人間の思惟

1 アーノルド・ゲーレンの生命なき科学技術

キリスト教と密接な関連性のうちにあった科学技術は、近代に入って、キリスト教の世界観と離れた合理的精神の圧倒的影響のうちに歩みはじめる。技術は、技術本来の性質ともいえる人間のための道具から、技術それ自身の

目的を追求するようになり、人間に寄与するどころか、人間に脅威をもたらすものと変化していった。

この点について、ドイツの哲学者のアーノルド・ゲーレン (Arnold Gehlen, 1904-76) がその著書『技術時代における人間』において、近代の特質を列挙し、技術を取り巻く様々な状況が「生命なき特質 (inanimate nature)」⁽⁴⁵⁾ となつていったと、示唆に富む指摘をしている。彼は、技術が石器などの単純な道具にかわつて高度化し、機械が人間社会に導入された結果、「人間自身によつて作られた技術的装備」⁽⁴⁶⁾ そのものの本質である「生命なき特質」が、人間に様々な弊害をもたらしたと指摘した。ゲーレンは、高度に機械化された技術は、人間の精神的・心理学的な諸相に多くの影響を与えることになつたと述べている。すなわち、技術的装備が自動化され、それとともに社会構造は疎外化され、人間の内的なまた外的な行動は、まったく受動的なものに変革せざるをえなくなつたと、述べている。⁽⁴⁷⁾ 彼は、人間が生活する舞台としての社会構造は、巨大で複雑なものとなり、高度に合理化され技術化され、人間が、自らの意志で社会構造を統御することができなくなった現実を提示している。⁽⁴⁸⁾

ゲーレンは、人間は、このように機械装備に対してはまったく受動的であり、どのような事柄においても直接的な経験をする余地がなくなり、変化を本質とする社会状況のなかで精神的圧迫を受けざるをえない状況にあると説明している。⁽⁴⁹⁾ 彼によれば、人間は、この高度に技術化された社会のなかで絶えず社会的状況の変化に追隨していかなければならないのであり、それが不可能な場合にはその生存を脅かされることになりかねないのである。人間は機械によつて動かされる。しかも、機械は、人間の意図とは無関係に働き続ける。こうして、人間は自動機械の僕となり下がることとなつた。人間は、労働賃金と単に等価なる本質として考えられる状況にあるのである。⁽⁵⁰⁾ このような機械と密接に結び付いた社会状況下では、人間は神の被造物として、どのようにその人間本来の特性を取り戻すことができるのかということが問題となる。科学技術の圧倒的な力に取り囲まれた人間が、科学技術とは何か、人間

とは何かについて問い続ける必要がある。

すでに、このような技術的環境の社会的な諸特徴の一つは、前節において「技術的な規範」に決定的な影響を受けている人間状況として提示した。⁽⁵¹⁾ この技術的規範そのものは、ゲーレンのいう「生命なき特質」をその本質としている。このような技術的規範が実質的な力をもつ社会においては、人間はどのように対処すべきかという問題が問い返されねばならないだろう。その課題の遂行のためには、技術的規範や合理的価値と密接に結び付いた人間の思维形式、または思维の根本的な動因が問われねばならない。つまり、技術的規範を根底から支えている人間の思维の哲学的背景が問われる必要がある。それはまた、現実の社会の中で技術的規範を強力に支えている技術的環境を問うことである。これらを問うことは、技術的環境そのものと、そのなかに生きる人間それ自身を問題とすることでもある。要するに、この技術社会をつくり出した人間の精神的背景を形成した宗教性を問う必要がある。

この点については、すでに前節でも述べたように、技術論に造詣の深いオランダのキリスト教哲学者エフベルト・スフールマンも語っているところである。スフールマンは、近代の技術社会を問題にするためには、「技術的な操作者、科学的基礎、また技術科学的な方法」⁽⁵²⁾ を特徴としてもつ「近代技術の基本構造」の思想的背景・宗教性を問うことが非常に重大な問題となつてきていると述べている。⁽⁵³⁾ 実際、機械自らが機械を統御する技術的環境が拡大し、ゲーレンのいう「生命なき」本質としての技術社会が厳然と存在している社会のなかで、少なくともそれらの機械をつくり出す人間の思维形式が問題となろう。スフールマンの指摘を待つまでもなく、デジタル・コンピュータが人間と同様に思考する機能を持ち、統御能力をもった道具であることはよく知られている。⁽⁵⁴⁾ しかし、近代の技術社会については、道具そのもの、つまり計算可能性という本質を担う巨大な機械や装備について再検討するだけでなく、この道具を製造した人間の思考が問われねばならない。スフールマンも、近代的技术の分析にとつて決定的に

重要なのは、近代的技術の背景にある「宗教的信念 (the religious conviction)⁽⁵⁵⁾」を問うことであると述べている。この点についても、筆者は、本章一節の「四 技術絶対化の思想的背景」において簡単に叙述した。要するに、近代科学技術にかかわる現実の諸問題の検討のためには、それを担っている人間の「宗教的信念」、宗教性を顧みる必要がある。「生命なき」科学技術的環境に対して、その生命なき特質を付与したのは、人間の思惟形態、宗教性そのものであると考えられるからである。

2 心から出る科学技術至上主義

「箴言」四章二三節に、「何を守るよりも、自分の心を守れ。そこに命の源がある」との言葉がある。この箇所は、その四章二〇節に「我が子よ、私の言葉に耳を傾けよ」とあるように、主の教えに耳を傾けるようにとの勧告の箇所である。すなわち、全人格を傾けて、主の教えに聞くように奨められているところである。

オランダのキリスト教哲学者L・カールスベークは『キリスト教哲学入門』において、二章「命の事柄は心から出る ("Out of the heart are the issues of life")⁽⁵⁶⁾」という章を設定し、人間はその人生において様々な対立、相違 (antithesis) を経験することを述べている。たとえば、それは、貧と富、喜びと悲しみ、上と下などの対立である。しかし、これらは決して絶対的なものではないが、神の霊と罪なるものの霊との対立は絶対的な対立である。彼は、この対立の間には底なしの深い割れ目が存して、徹底的な隔絶が存在していることを提示している。⁽⁵⁷⁾

カールスベークは、オランダの法理念の哲学者ヘルマン・ドワイウェルト (Herman Dooyeweerd, 1894-1977) がこの対立関係を特に強調していることを述べている。彼は、ドワイウェルトが、この霊的対立が人間の思考にとつて基本的かつ普遍的対立であることを示し、この対立によって、あらゆる哲学的思惟にも徹底的な対立が生じてくと述べていることを指摘している。⁽⁵⁸⁾ この霊的対立のもとになる「心 (the heart)」の相違、つまり霊的な対立こそ

が、人間の思考をまったく異なった方向につくり上げて行くのである。カールスベークが述べているように、人間の思考の「もっとも深くからの動機付けまたは根本動因 (the deepest motivations or ground motives)」の相違、あるいは対立から、多くの異なった思考による構築物がつくり上げられるのである。⁽⁵⁹⁾

技術至上主義的思考の人間と技術を神の国の建設のために有効に用いようとする人間の間においては、その思考の源泉、すなわち思考の根本動因がまったく違う。それぞれの人間の思惟は、思考の根底を規定する心 (ハート) から出るものであり、この心 (ハート)こそが人間の思惟を決定する。⁽⁶⁰⁾ このことは、人間の思惟が、その人間の宗教的哲学的動因によって影響を受けることを示している。人間が、その思惟の究極的準拠点、根本動因をどこに置くかによって、思惟の準拠点である心 (ハート) から出てくる様々なものに決定的な相違または対立が出てくるのである。それは、人間が思考のアルキメデス点をどこに置くかによって、人間の思考形式に変化が生じることを示している。カールスベークも語っているように、結論的には、キリスト教的な思惟の準拠点が「人間に対する神の啓示」に置かれているのに対し、現代の技術的環境のなかに生きる合理的思惟者の準拠点は、「理性の判断」、技術至上主義的思考に基礎が置かれているのである。⁽⁶¹⁾ カールスベークは、ヘルマン・ドワイウェルトの論点を紹介しつつ、結局、近代の西洋思想の根本動因は、「自然と自由」という二極性ととも把握できると述べている。その動因は、人間中心主義的な動因である。すなわち、人間は自律的な存在として、自由をもち、また自然は人間の思うがままに決定されるという視点である。⁽⁶²⁾ しかも、人間の自律性は、自然を支配するために、自然を分析することに駆り立てられているというのである。⁽⁶³⁾ このように、あらゆる人間の思考は意識のあるなしにかかわらず、人間中心主義的な宗教性、根本動因と密接に関連している。⁽⁶⁴⁾ 人間の思惟は、最終的には、ドワイウェルトが指摘しているように、理性という人間中心主義的な根本動因から出たものか、キリスト教の「創造——墮落——贖い」という動因から出たもの

のか、という宗教性の違いが存在する。

3 人間理性絶対化の動因

このように考えるとき、近代技術そのものや技術環境は、人間の自律的な宗教的根本動因と密接に結び付いていることは明らかである。理性的な人間中心主義的動因は、自然を支配しようとする視点を根底にもっている。人間が、自らの思いのままに理性的につくり出した技術的環境は、人間の「生」の本質から離れたものとなっている。こうして、近代技術は、様々な点において、人間に多くの難題を生起させるようになってきた。その点、近代技術の成立の過程において、それにかかわった人間の宗教性に問題があったことを問わねばならないのである。前掲、ゲーレンが述べたように、「生命なき」科学技術が独り歩きするとき、文化の破壊が進展する。人間がどのように人間に益するものをつくろうとしても、その人間の思维の根底にある動因の相違や対立によって、そこにつくり出されるすべての構築物は、逆に人間を脅かすものとなる。近代社会の技術の根底に、人間自らの理性に基づいて自らの思いのままに自然を改造しようとする思想的根本動因が存することを知る必要がある。そして、その人間の理性を絶対化していく動因は、決定的に聖書的な根本動因と「対立」する。人間は、信奉する理性によって自動機械をつくった。一方、人間は、機械の僕ともなっていた。

しかし、人間は、その技術的環境の問題の背景にあり、人間の思考を左右する根本動因の問題にまで目を向けることはなかった。言い換えるなら、このような点を無視して、今日の人間に圧倒的な影響を与えている技術環境を正確に理解することはできない。そのためにも、今日の技術社会の重要な特質をなしている「科学主義」の誤謬をあばくことが重要な課題となってくる。

四 科学主義の誤謬

1 科学主義の時代

オランダのヘルマン・ド・イウェールトの法理念の哲学の継承者として著名なアメリカのキリスト教哲学者H・エヴァン・ランナー(H. Evan Runner, 1916-)は、キリスト教信仰の立場から科学の思想的背景について取り組んだ人物である。彼は、人生にとってもっとも大切なものは、「神が我々の人生の道案内者であり、規範であり、原理である」ことを忘れないこと、と述べている。そして、そのためには、我々は、神の言葉に究極的な準拠点を置くべきであるという。ランナーにとって、神の言葉とは、人間に神を啓示し、神から派生したすべてのものを規定するものだからである。⁽⁶⁶⁾ランナーは、この有神論的な大前提に基づいて、科学の特性に関する研究にアプローチしている。

ランナーは、近代という時代を科学の時代または変革の時代と規定している。彼は、その時代の特徴となっている近代科学およびそれにもなう諸問題をより性格に把握するために、「科学主義(Scientism)」というイデオロギイの本質を明らかにする必要があるという。⁽⁶⁷⁾彼によれば、この「科学主義」という語は、ラテン語の「Scientia」と関連したものであって、英語の「Knowledge」に相当する語であるという。⁽⁶⁸⁾ランナーは、科学主義が、知識偏重の傾向をもつこと、それもこの語のなかに、科学的な知識のみを重視する人間的な知恵が存在することを見抜いている。このような科学主義の立場は、何事につけ道案内者が神であるとする視点とは異なる。

ランナーはまた、科学主義は、究極的に神の知恵から遊離した人間の自己絶対化につながっていることを警告する。この点を強く意識したランナーは、ジャン・カルヴァン(Jean Calvin, 1509-64)が、その知識 Knowledge に相当する語に対して、意図的に「Scientia」という語を用いず、「cognitio」という語を用いていることを指摘している。⁽⁶⁹⁾

同じ「知識」という意味内容の語の中にも、カルヴァンは、人間の枠組みを脱し切れない人間的な知識と、神の知識の絶対的な相違、対立を見抜いていると考えることもできよう。確かに、カルヴァンの『キリスト教綱要』の英訳者で、教会史家のフォード・ルイス・バトルス (Ford Lewis Battles, 1915-79) たちによれば、カルヴァンにとつて「知識」とは、単なる「mere」、単純で「simple」、また純粹に客観的な「purely objective」知識ではないのである。⁽⁷⁰⁾ カルヴァンは、『キリスト教綱要』の第三篇第二章一四節「信仰は高次の認識である」という項などを見る限り、必ずしも「Scientia」, «agnitio» , «cognitio» を厳密に意味付けして使用していない。カルヴァンのいう「知識」とは、最終的に「高次の知識としての信仰」「神を知る」という事柄に関係をもっていると考えることができる。⁽⁷¹⁾ この『キリスト教綱要』に示されているような知識は、科学主義が志向する知識とは掛け離れている。要するに、科学主義は、科学や科学的知識を過大に評価し誇張するものである。ランナーは、「基本的には、科学主義は近代的な人間の偶像崇拜であり背教的宗教の一表現である」と述べている。⁽⁷²⁾ この科学主義においては、人間の行う判断のあらゆる価値基準が、科学的であるかどうかが問題である。今日の社会は、人間の平和に言及するときでさえ、核の平和が問題にされるように、「科学的基礎」の上に築き上げられている。⁽⁷³⁾ この世の様々な構築物や自然は、普遍化された科学的視点の要求によって、破壊され、改変されてきているのである。⁽⁷⁴⁾

2 一つの信仰としての科学主義

さらに科学主義の誤謬を明らかにするために注目しなければならないことがある。それは、科学主義は、一つの信仰であるということである。科学主義は、理論的、科学的思维の絶対的信頼の上に立っている。⁽⁷⁵⁾ このイズムは、明らかにキリスト教、すなわち神の言葉としての聖書が示しているものと異なった信仰である。ランナーは、「科学主義の勝利は、キリスト教の敗北である」と語っている。ランナーは、科学主義のなかに、それが生み出した科学

的發明や科学的機械によって、人間のより科学的な生活領域を広げんとする信仰的態度をみている。その態度は、主イエス・キリストがどのように神の国を實現しようとされたかについて提示している、聖書の信仰とは対立する。⁽⁷⁶⁾ 一般に、科学者は、正しい知識とは常に科学的知識であるとするのに対して、キリスト者はまず神の啓示に耳を傾けようとする。

ランナーが述べているように、このような科学主義の信仰が跋扈する社会では、「科学的真理」や「科学それ自身のための真理の追求」が主眼とされ、キリスト教信仰は衰退することになる。⁽⁷⁸⁾ さらに深刻な問題は、科学主義に對立するキリスト教の衰退が激化し、ますます科学主義が優勢となっていくという事実にある。⁽⁷⁹⁾ 科学主義的状况では、あらゆる人間的営為は、科学心 (scientific mind) と一体化して、人間の態度も思考もすべてが科学的なものへと還元されていく。⁽⁸⁰⁾ この世の技術環境のなかで、科学心のみが、現代の社会の根本動因となっていく。この科学心には、人間の心を「神の世界の真理」へと方向付ける余地はなく、それはもはや人間に神の僕たる人間としての自覚を与えるものではない。⁽⁸¹⁾ 科学主義の誤謬は、まさにこの神との関係からの離脱にあるといわねばならない。本章二節の終わりに述べたように、カルヴァンは、『キリスト教綱要』第一篇一章一、二節の神を知る知識と己を知る知識とが相即であることを述べた箇所で、「本来の言葉でいえば、『宗教』も『敬虔』もないところには、神を認識することがあるとは言うべきではないからである」と断言している。⁽⁸²⁾ また、カルヴァンは同じ箇所で、「純粹にして現実性をもった『宗教』がある。それはすなわち、神へのおごそかな恐れと結びついた信仰である。それは恐れが自発的なうやうやしさをうちに含むとともに、律法で規定されているような正しい礼拝をとまなう」と述べている。⁽⁸³⁾ すなわち、「本物の信仰」とは、科学主義の信仰であるはずはない。それは神を畏れる信仰である。我々は、この原点に立つてはじめて、「神が私自身を含むこの世の創造者である」ことを知ることができるのである。⁽⁸⁴⁾

人間は、科学主義に立つ限り聖書の神へと目を向けることはしない。科学主義はひたすら自らの真理性を追求するのみであるから、そこには「神の世界の真理」が問題にされることはない。科学に対する信仰は、神の創造者としての地位をないがしろにし、科学そのものを立法者の位置へと引き上げて行こうとする。ランナーのいうように、我々は、科学主義の態度によって人生の様々な側面を理解しようとしても、その到達度には限界がある。⁽⁸⁵⁾なぜなら、聖書の提示する正しい信仰に立つてこそ、世界や自然の事柄についても正しい認識が可能となるからである。

3 科学主義の誤謬

さらに付言すべきことは、聖書や神について問題とする神学においてさえ、科学主義の誤謬が入り込んでいくという問題についてである。神学は、聖書を正しく理解するために、正しい信仰を前提とすべきものである。しかし、その神学にも科学主義的な、自らの思维を絶対化する思考過程が入り込んでいる。科学主義に毒された神学は、いつの間にか神や創造、また人間についての神学的基本知識を、生命のない単なる神学表現にすぎないものとする傾向がある。⁽⁸⁶⁾ランナーは、オランダの神学者・政治家アーブラハム・カイパー (Abraham Kuyper, 1837-1920) の指摘を引用し、科学主義と密接に関連した神学的知識は、主の子供たちがもっている神の知識とは異なると述べている。⁽⁸⁷⁾科学主義的思维を究極的準拠点に置く思维と、神を知る知識に準拠点を置く思维は決定的に異なるのである。カナダ生まれの改革派信仰に立つ神学者で長老派の牧師 W・スタンフォード・リード (W. Stanford Reid) は、「絶対的真理と歴史の相対性」という論文を、*Christian Perspectives* 1961 に寄稿している。⁽⁸⁸⁾そこで、彼は、十七世紀の多くの哲学者たちが、地理学や数学を絶対的真理と考える科学主義の誤謬に陥ったことを述べている。また、彼は、キリスト者は、絶対的真理は人間自身の思考の果実とは考えなかったことを指摘している。リードが述べているように、科学主義に基づく哲学者たちは人間の知識からコスモスの原理を導き出し、その上に立つて、彼ら自身の思

考を形成していったのである。⁽⁸⁹⁾一方、キリスト者は、このような科学的に抽象された知識に、絶対的真理を想起することはしない。キリスト者は、真理の具現者主イエス・キリストに導かれて科学を取り扱う。⁽⁹⁰⁾

科学主義は、それ自身信仰である。科学主義を信奉する諸個人にとっては、その科学主義が人間生活全般の主導的原理になっている。ランナーにとって、科学主義は誤った信仰であり、それは誤った思考の方向付けを行うものである。⁽⁹¹⁾科学主義の基礎である「抽象的な科学心」とは、ランナーのいうように「不思議な失われた魂」である。⁽⁹²⁾科学主義は、科学的な知識を絶対化し、その知識の特別な分野からあらゆるものを見究めようとするのである。今日、神学の領域においてさえ、科学主義的な分析が進展するような状況にあるとされる。そのような現実において、科学主義的誤謬があらゆる領域に侵入することを見落とすべきではない。科学主義は、現代社会の技術環境のなかにおいて、キリスト者からさえ「その知恵と充実した生活」を奪い取ってしまうほどに、自己を絶対化していく誤謬を含んでいる。⁽⁹³⁾

五 キリスト教哲学の立場

1 神の秩序と技術社会

近代の合理的精神また近代科学が、キリスト教との密接な関係のうちに発展し、それが現代の技術的環境によって歪曲されてきた状況を示してきた。その過程とは、「科学主義」という言葉で要約される科学至上主義的な立場であり、キリスト教とは対立する立場である。そこで、今度は、科学主義に対峙するキリスト教の立場を提示する。それは、現代社会を席卷する科学主義に対するアンチテーゼとして、現代社会に一つの指針を与えるものと考えている。

科学主義に対立する科学観の特質については、カナダのトロントに本拠を置く Association for Reformed Scientific Studies のチエアーマンを勤めた F・ギヨーム (F. Guillaume) が、聖書と諸科学との関係を中心的な問題として取り扱った *Christian Perspectives 1960* の「序」で述べている内容が、その点をよく示している。この「序」で、ギヨームは「諸科学の様々な領域においてもまた、イエス・キリストが王であるという固い確信⁽⁹⁴⁾」をもつことをすすめている。彼は、「科学的な諸研究は、神の啓示の光において達成されねばならない」と述べている。彼はまた、科学研究は、「神の御言葉からの導き」を受けつつ、「創造者なる神のつくられた秩序 (the ordinances)」に従って、イエス・キリストに仕えるものでなければならぬ⁽⁹⁵⁾と指摘している。ギヨームは、「神の言葉の土台にたつてこそ、科学の発展がある⁽⁹⁷⁾」ことを端的に要約している。

また同じく、カナダの長老派の神学者ピーター・Y・デ・ヨング (Peter Y. De Jong) は、前掲 *Christian Perspectives 1960* にギヨームに続いて「読者への招待」を書き、「救い主キリストのみが、現代の文化的危機への答えである」と述べ、キリスト教信仰の意義とその意味を学者や研究者たちに知らせることの重要性を指摘している。デ・ヨングは、メソジスト教会の監督の現代社会に対する批判の言葉を引用し、我々の生活にとって、キリスト教など不要で取るに足りないと考え、キリスト教を排斥するような状況にとどまっている限り、すなわち人本主義的哲学にとどまっている限り、我々は公的な道徳性を涵養することなど決してできないと語っている。なぜなら、人本主義的哲学は人間的価値の域内にあり、それ自身決してその人間的価値以上のものに目覚めることをしないからである。デ・ヨングは、キリスト教と対峙する自然的な哲学には、今日の社会的な諸問題を解決する糸口は期待できないと述べている⁽¹⁰⁰⁾。

2 ヘンドリック・ファン・リイセンと科学の中立性

このような科学に対するリード、ギヨームやデ・ヨングのようなクリスチャン・パースペクティブの立場から、科学の問題に注目した人物として、「哲学と技術」に関する学位論文を提出したオランダの著名な神学者・教育家ヘンドリック・ファン・リイセン (Hendrik Van Riessen, 1911-) がいる。彼は、技術哲学の分野で数々の業績を残しているが、「聖書と科学の関係性」という論文において、「科学に対するキリスト教的アプローチ」に関して、キリスト教哲学の立場から分析を加えている⁽¹⁰¹⁾。もちろん、ファン・リイセンは、科学の諸問題に対して、キリスト教哲学の視点からアプローチすることに對する世間の批判を十分に承知している。彼は、科学に携わる人間の九五パーセントまでが、科学に対するキリスト教的アプローチに同意しないと述べている⁽¹⁰²⁾。

しかし、大切なことは、ファン・リイセンも述べているように、科学に関連した諸問題は、科学そのものによって解決されない面があることを認識しておかねばならない。科学は確かに多方面にわたって人間生活に豊かさをもたらし、技術と結合して「新しい世界」を創造したといえよう。また、彼は、科学技術は人間の自由を脅かし、人間にとって安全で人間生活に貢献するばかりのものではないと指摘している⁽¹⁰³⁾。彼は、このような科学に対する指摘を通して、多くの科学者たちが、科学そのものは、中立性 neutrality、客観性 objectivity をもち、人間の感情や信仰・思考などには影響されないと主張するにもかかわらず、科学は価値的に中立的なものではないと断言している⁽¹⁰⁴⁾ (第二章二節参照)。すなわち、彼は、科学者は自らの学説が、なんらの思想性・宗教性にも影響されるものではないと主張するが、一般的な観念 general ideas は、普通何かの信仰 some kind of belief によってつくり上げられていると述べている⁽¹⁰⁵⁾。ファン・リイセンは、この科学の前提を問うことを通して、今日の科学の現実とその特別な影響力、また科学が今日の社会にもたらす危機的状态を問題にし、科学に対するキリスト教的アプローチの重要性を検討し

たのである。⁽¹¹⁷⁾

ファン・リイセンに従って、さらに論議を深めよう。確かに、人間は科学技術によって現実に対する力を獲得した。しかし、キリスト教の視点からすれば、科学や技術は、本来神の創造の秩序のなかにあって神に仕えるための道具であった。にもかかわらず、科学技術はもはや神から離れて自律し、神と同等の位置に自らを引き上げようとする意志のうちに営まれている。⁽¹¹⁸⁾ ファン・リイセンにとって、科学技術の自律とは、科学それ自身が人間によって偶像視されることを意味する。⁽¹¹⁹⁾ これは、科学技術の絶対化の過程である。この科学や技術の絶対化は、科学と実際のな応用の両者を混乱に陥れる。⁽¹²⁰⁾ たとえ科学や技術が人間に便利さや利益を与えても、科学技術の絶対化は人間に科学や技術を崇拜する道を開くだけなのである。⁽¹²¹⁾ ファン・リイセンは、結局、「科学の中には決して中立性は存在しない」と結論付けて、科学の中立性とは、それ自身誤った信仰であり、偶像崇拜に等しいと指摘している。⁽¹²²⁾ ファン・リイセンにとって、キリスト者の科学へのアプローチは、常に、「どのような種類の信仰が科学者を導いているのか」という問とともにある。⁽¹²³⁾ 科学そのものは、信仰ではない。しかし、科学はそれ自身特別な性質や方法をもっており、何らかの前提なくして存在しえないものである。⁽¹²⁴⁾ ファン・リイセンにとって、「科学は常に信仰によって導かれ、影響を与えられている」のである。⁽¹²⁵⁾ 科学者が、このような点をどれ程自覚しているかによって、営まれる科学は異なってくる。この点を考慮するとき、科学者は、その科学的な営為に対して、天の父に聞かねばならないであろう。科学者の営為の結果は、神の祝福に依拠しているはずのものである。⁽¹²⁶⁾ すべての科学的営為が神に依存し、神に導かれていることを告白する必要がある。⁽¹²⁷⁾

3 神の権能と科学の限界

ファン・リイセンはまた、科学の問題にアプローチするとき重視すべきことは、聖書が科学にいかなる役割を与

えているかを問うことにあると述べている。⁽¹²⁸⁾ 聖書は科学の書物ではない。聖書は科学的知識を与えることもない。

また、科学は、聖書における真理とは何か、について発言する権利ももたない⁽¹²⁹⁾（第四章二節参照）。それは、科学と聖書の次元が異なるのであって、科学は聖書の権威の下にあるからである。⁽¹³⁰⁾ 科学に対して、どのような立場を選択するかは、人間諸個人の思考の相違である、という主張もあろう。しかし、科学が中立的なものではないという視点を受け入れるとき、我々は、ファン・リイセンの主張に耳を傾けざるをえないのである。

彼によれば、大切な事柄とは、毎日の聖書や神の言葉との対話や祈りを含む聖書的態度に立つことなのである。彼は、ここに神との正しい関係において、科学への召命が与えられ、科学に対する深い洞察も可能となると指摘している。⁽¹³¹⁾ 要するに、人間にとって、科学の領域においても、神との正しい関係に立つことが必要なのである。この世は、神が創造し支配されているのであり、その被造物である自然に対する認識も、この聖書的な態度に立たねばならない。ファン・リイセンのいうように、我々が科学によって知る事柄は膨大なものである。この科学的知識も、キリスト者は、神のご計画の単なるコピーにすぎぬものであり、この写しにも基本的な限界があることを知っている。⁽¹³²⁾ 神とともにある科学的アプローチは、神の導きを知っている。神の絶大な権能と科学の限界を強く認識している。ファン・リイセンは、このキリスト教の信仰に立つてこそ、科学的なあらゆる営為の真の意味付けが可能となるのである。

六 有神論的世界観の確立へ

1 ジャン・カルヴァンと神の被造世界

スイスの宗教改革者ジャン・カルヴァンは、その『創世記注解』の「梗概」のなかで、「神を認識する正しい道を

固守している人は余りにも少なく、大部分の人は造り主そのものを思い見ることがせず、被造物に思いを固着させ、「しまっている」⁽¹²⁴⁾（傍点筆者）と述べている。カルヴァンによれば、人間は「二つの極端に走る」ものであるという。その一方は「神を顧みず、その精神の力をことごとく自然の考察に振り向け」、また一方は「神の御業を無視して、愚かな、また狂乱した好奇心によって、神の『本質』を探究することに突進する」ものであるという。彼は、これに引き続き、「自然の秘密の探究に没頭し、その作者に目を決して転じないのは、よこしまな研究である」⁽¹²⁵⁾（傍点筆者）と述べている。カルヴァンのこの論点は、宗教改革者として、聖書にかえろうとするものにとって、当然のことであろう。

ただし、神を顧みず、至上命令としての自然の考察と利用に生命をかけている科学者にとっては、カルヴァンの神を顧みる観点など何の意味ももたないかもしれない。すでに前節までに述べてきたように、これらの科学者たちは、独自に推し進める科学的規範に従って自らの立場を正当化し、科学的合理的精神を第一義的に考える。しかし、今ここに、カルヴァンが、神を顧みない人々の「恐るべき破壊は、彼らが神を知らぬのは、自発的に悪念に凝り固まって、見ようとしなかったからにはかならず」⁽¹²⁷⁾（傍点筆者）と述べていることに注目しなければならない。彼らは、自然界の真の「作者」に目を向けないばかりか、神以外のものにとらわれてしまっている。それは、結局は、自身を神と位置付けることに他ならない。

このカルヴァンの『創世記注解』の「梗概」は、注解の全内容に比べ非常に短いものである。しかし、その箇所は、端的に神の本質と被造物の関係を的確に示しているところである。カルヴァンの世界観の根本をみるにふさわしい箇所といえよう。カルヴァンはまた、世界を知ることと神を正しく知ることとの関係についても示している。『創世記』そのものの解釈は別として、カルヴァンは「世界を、そこにおいて神を眺めるいわば鏡のような物とし

て私は定立する⁽¹²⁸⁾」と語っている。彼にとって、世界をみることは、結局神をみることである。カルヴァンは、「神が世界の建造者⁽¹²⁹⁾」であり、自然界の探究も最終的に神の創造のみわざをみることにつながることを主張する。彼は、「われわれの感覚を天と地の考察に適用し、そこから真の神認識によって自分の信仰を固くする⁽¹³⁰⁾」とも語っている。彼にとって、天と地の考察を推進することは、その背後にある神をみることなのである。

この視点に立つとき、この世に対する科学的アプローチも、究極的には神の被造世界をみることであり、神の創造の業を無視して世界や自然をみることは、神の秩序として存在している被造世界から目をそらすことにつながるのである。カルヴァンのいう神をみることは、この世をみることに関する論点を顧みるとき、カルヴァンが「神は世界の建造者」であることを主張した点に注目すべきであろう。神を知ることを通して「自分の信仰を固くすること」を迫り、また世界すなわちこの世を「神を眺める鏡」として見ていたというカルヴァンの論点に聞くべきである。

2 アーブラハム・カイバーのキリスト教世界観

アーブラハム・カイバーは、人間の世界観を問い、「世界観とは、対神、対人（対自、対地）、対世界（対自然、対社会）という三つの根本的關係において、特定の首尾一貫した統一の觀念から提起される全包括的實在観である⁽¹³¹⁾」と定立した。カルヴァンは、この「対神、対人、対世界」という「世界観としてのキリスト教」⁽¹³²⁾を定立することにおいて、自らの神学を主張したのである。これまでにすでに、科学主義の誤謬性について語り、科学の中立性からキリスト教の真の深みにまで下りて行かねばならないことを示した。それは、この世の一切のものに対して、「世界観としてのキリスト教」をもって、アプローチする重要性を再確認することでもあった。

カイバーは、このカルヴァンの思想に学びながら、有神論的世界観の確立に関する事柄を、その著 *Lectures on*

Calvinism)において繰り返して語っている。カイパーは、オランダの改革派教会に所属し、政治家、教育家、またジャーナリストとして、教会の指導者としても、著名なキリスト者であった⁽¹³⁾。カイパーは、カルヴァンの信仰を受け継ぐ者として、自らの世界観を新カルヴァン主義 Neo-Calvinism と呼び、この世界観に基づいて様々な分野で活躍した。彼は、キリスト教がヨーロッパ世界において、文化の形成に十分な力を発揮しなくなる時がくることを予測し、十九世紀後半の世俗化の趨勢に追従するのではなく、キリスト教の世界観の確立した社会の建設のために努力を続けたのであった⁽¹³⁾。カイパーは、神の言葉が人間の営為に対して影響を与えることを信じて活動したのである。

さてここで、カイパーの論点を簡単に顧みてみよう。彼は、「絶対的主権者である神は、社会のあらゆる領域に、その領域を生かすために必要な特別な法則を付与している」と主張する。すなわち、国家には国家の、教会には教会の、学校には学校の、また科学には科学の、芸術には芸術のなど、それぞれの領域に特別な法や責任が与えられているとする。そして、それぞれの領域の権威の源は、国家にあるのではなく神にあるとする⁽¹³⁾。これは、カイパーの「領域主権 (sphere sovereignty)」の理論と呼ばれる。詳しくは、第四章二節で取り扱うが、それぞれの領域はそれぞれ独自の働きをするのであり、それらのすべての領域が神の支配のもとにあるというのである。

領域主権論によれば、固有の領域が神に付与された領域的機能を脱して、自らの力をもって歩み始めるときに、様々な問題が生じてくる。つまり各領域が、自らの領域を越えて他の領域へと歩みを進めて行くと、様々な弊害が生起するといえるのである。これは、科学という一つの「固定領域」においても同じである。科学は「神の絶対主権の支配の下にあり、…(中略)…固有の神与の法に従う」べきものである。この神を絶対主権とする領域主権論によれば、科学の領域それ自身は、「他領域からの干渉、侵犯」を受けはしないが、あくまでも神の絶対主権のもとに、自らの固有の領域においてのみ機能すべきものである。

3 神の存在と一般恩恵

カイパーはまた、キリスト教的な歴史・文化観の基礎付けのために、「一般恩恵」の原理を主張した⁽¹⁴⁾。この一般恩恵論については、その内容の詳細な検討は他に譲るとして、アメリカの代表的弁証学者コーネリウス・ヴァン・ティール (Cornelius Van Til, 1895-1987) は、「一般恩恵の本質は罪の進行の抑制である。その範囲は人間とその世界である。さらにそれに加えて、その究極的基盤は神のあわれみであると言わねばならない」と語っている。カイパーの一般恩恵論には様々な論点が存在し、後に多くの神学者たちが、その視点に「アルミニウス主義的要素」を残していると批判した。アルミニウス主義とは、オランダの神学者ヤーコブ・アルミニウス (Jacobus Arminius, 1560-1609) が、カルヴァン主義的な予定論に対して、人間の悔い改めによる救いを強調する考え方である。しかし、それはさておき、我々が、この一般恩恵論において目を留めるべきは、先述の領域主権論同様に、キリスト者であろうとならうと、すべての人間の営みの背景に決定的に神の臨在と神のあわれみがあるということに他ならないのである。

キリスト教哲学者・社会倫理学者の山中良知は、「一般恩恵と伝道」において、一般恩恵が人間の罪の抑制として働くことを説明し、これが、「人間に与えられた文化命令の遂行を可能ならしめる」と述べている。また彼は、「一般恩恵によって支えられて生れた異教徒の文化を、神様の御心になかったものに完成し、潔めてゆかねばなりません」と述べ、文化の建設にとって一般恩恵の果たす役割について指摘した。ヴァン・ティールは、神はその主権的な御旨によって、すべての人間に一般恩恵に基づいて、「善き賜物を与え」、「福音の善き音信をもって、人びとが彼らの最初の文化的仕事を新たに受け入れるよう」に招かれていると語っている⁽¹⁴⁾。

繰り返すまでもなく、このような領域主権論や、一般恩恵論の背景に、確固たる世界観としてキリスト教が存在

している。ヴァン・テイルが語るように、人間は神の被造物であり、そのために「全く神に依存していると(14)言っている聖書の体系に、また何事によらず起り来ることは神によって支配されているという概念に帰らねばならない」のである。すべてのことが、神の支配のうちにあり、神に導かれているという(15)ことを正しく告白する必要がある。カルヴァンが、「アモス書」九章六節「天に高殿を設け、地の上に大空を据え、海の水を呼び集め、地の面に注がれる方。その御名は主」に関する奨励において語っている内容は、この正しい告白についてのよき答えである。すなわち、「あなたがたは微々たる力があるにすぎない」ということ、また神こそが力をもった方であるということ、つまり「自然の全秩序によってあなたがたに示し給うこの神の大きな力」に「あなたがたはどのように無頓着であるのか」とカルヴァンは問いかけている。彼にとって、何よりも、神と人間という創造者と被造物の正しい関係の認識こそが、究極的関心事であつたといえる。キリスト教哲学者春名純人は、「キリスト者が、対神、対人原理において、明解な理解を持っていたとしても、自然や社会に対して関心を持たない場合、自然や社会という教義の世界、地上的事物、すなわち、対世界原理においては有神論は貫徹されず統一的視点として有効に機能していない」と述べている。(16)

このことは、言い換えるなら、キリスト者といえども、自然や社会の考察においても、その土台に神を置かない現実があるということなのである。これは、科学や技術が、絶対化されたものとして営まれる状況である。カイパーのいう有神論的世界観とは、世界のあらゆる領域において、神を主権者として把握する統一した視点である。この世界観の樹立こそ、人間の目標であり、我々はこの「世界観としてのキリスト教」の上に被造物を正しく位置付ける方向を探るべきなのである。アルミニウスの意図的な悔い改めを重んじる視点も否定するものではない。しかし、何よりも、科学の営みの背景にすべてを予定し秩序付けられている主権者をみることが重要である。

七 キリスト教有神論と人間

1 ヘルマン・ドイウエールと根源的聖書の創造観

カイパーの影響を受けつつ、キリスト教哲学を展開したヘルマン・ドイウエールは、その著『西洋思想のたそがれ』において、「人間とは何か」を追求し、人間は神によって創造されたものであることを明確に提示している。彼は、「創造者として、神ご自身を彼の外に存在するすべてのものの絶対的起源者として啓示する。世界において、神から独立のいかなる力もない」と述べ、「創造者としてのこの自己啓示と、解き離すことのできない対照において、神は人間を人間自身に対して明らかにし給うた」と指摘している。(17)彼にとって、人間とは、この神との関係においてのみ示されるものである。カルヴァンも、『キリスト教綱要』の第一篇第一章で展開しているように、「神を知る知識と、われわれ自身を知る知識とは、結び合ったこと(18)がら」なのである。ドイウエールも、前掲書の末尾で、「人間は真の神認識を喪失したために真の自己認識を失った」と述べて、「背教における人間が案出した人間自我のすべての偶像是、それらの空虚と無とを暴露する神のみことばに直面する時、壊れ去るのである」と主張している。(19)技術絶対化の思想的背景に、人間の自我の絶対化が存在することを知らぬものも、知らないものも、このドイウエールの指摘を聞くべきである。彼は、人間が神との正しい関係に立たない限り、人間には、「自律的人間理性」が見え隠れするばかりであり、このような人間の状況には、「根源的聖書の創造観」は存しないと語っている。(20)

ドイウエールはまた、その著『西洋文明のルーツ』(21)のなかで、西洋文明のルーツを思想的に探っている。そのなかで、彼は、様々な思想の背景を問題にし、聖書的な根本動因、すなわちイエス・キリストを通しての創造——墮落——贖いという聖書の根本動因によらない限り、人間の心は、あらゆる偶像に対立して立っている真の神から引き離されると語っている。それは、人間が神を創造者とみず、人間の被造物とすることを意味している。真の神か

ら離れた人間の思想の構築物としての偶像は、自己充足的でないものを自己充足の考え、相対的なものを絶対的なものとする。ドイウエルトは、またこのような絶対化が「科学において」も現れていると語っている。しかし、理論的な思惟を偶像的な方向へと導くものは科学それ自身ではない。それは、その背後にある宗教的な動因なのである。一見矛盾するようにも考えられるが、彼がいうように、「科学は常に宗教的根本動因によって決定されている」のである。

ドイウエルトによれば、要するに、西洋の科学文明の根底に相対的なものを絶対化していく過程が存在している。しかも、この過程の背景に、宗教的な思惟が存在しているのである。このような偶像的な様々な思惟過程のなかに、現実の人間は置かれている。すなわち、人間は、神以外のものを自己絶対化する宗教的動因によって統御された文化のなかに生存しているのである。

このような社会状況のなかで、さらに問題なのは、近代人は西洋文明が多方面にわたって内包している偶像的・宗教的根本動因を意識することもないという事実である。ドイウエルトが指摘しているように、キリスト教の世界でさえ、文化の思想的背景など問題にしくなっているとされる。このような現実を考えると、ドイウエルトの「この様々な流れをもつ宗教的ルーツがあらわにされるのが現代文化を健全に保つための本質である」という指摘は、現代社会に警鐘を与える。彼にとって、キリスト教のみが提起する創造——墮落——贖いという宗教的根本動因こそが、純粹に聖書的な意味合いをもつものである。彼は、自らの生活と思想に、異教的動因とキリスト教的動因を決して結合させてはいけないことを、繰り返し指摘している。

2 トマス・ア・ケンピスと主を畏れること

これらの聖書的な宗教的根本動因について言及するとき、オランダの修道士トマス・ア・ケンピス (Thomas a Kempis, 1379<1380>-1471) が、『イミタチオ・クリステイ』の第二章で述べたことが、現代の科学時代に対する意味ある提言として生きてくる。彼は、「人間はみな生まれながら知を望み求める。けれども神を畏れることのない知識が何の役に立とうか」と、科学に結び付く知識について言及している。これは、「箴言」の一章七節「主を畏れることは知恵の初め」の言葉の翻案であるとも考えられる。彼は、「身をつつましく持すべきこと」という標題を付けた箇所で、「自分をよく知るものは、自分を卑しいものと考え、人間の称賛によって喜ぶことなどはない。たとえ私が、この世界に在るすべてのものを知つていようと、愛に身を置いてなければ、所行によって私を審こうとする神の前で、それが何の助けになろうか」(傍点筆者)と語っている。現代の科学技術が絶対化され、その科学技術の獲得を至高の目標として追求する社会にあって、この知識的傲慢をいさめる言葉には深い意味がある。トマス・ア・ケンピスは、また「自分自身を真実に識つて、これを軽んずること、これが最高でまた最も有用な教えである」と付言している。

「科学とその技術化の底知れぬ発達こそ今世紀を代表するもの」という言葉が的確に当てはまる今日の社会にあって、今や、「これからの科学と技術」(九州大学公開講座 一三)という言葉が注目される時代になっている。その講座の担当者の一人福留久雄(二九四一)が、「真理探究の道を突進し、物質の秘密を解明し、それを応用してきた結果が社会そのものを破壊しかねない状況を生みだしている」と、科学技術と経済社会を分析する過程で述べているように、今日は、価値の探究の不可欠性が問題となりつつあるのである。このような価値の問題が、科学技術に直接に携わる人々の間で問題とされることが特に必要であらう。

これらの事柄を考えると、いかに我々がキリスト教有神論に立たねばならないかは明らかになろう。神を主権者として提示し、すべてがその支配の下にあることを前提として、初めて我々は神との正しい関係において、科学技術を健全に推進することが可能となる。科学技術には様々な問題がつきまとう。しかし、究極的には、人間が神との関係を回復することが大切である。そこにこそ、科学や技術の多くの問題の解決の糸口があると考ええる。また、科学の可能な限りの中立性を確保し、様々な科学的な営為の困難性を克服していく指針が与えられるのではないだろうか。

注

- (1) 下村寅太郎「近代科学の始源とその発展——近代科学の精神的試論——」『世界史講座(七)——ヨーロッパ世界史(二)——』弘文堂書房、一九四四年、三九—一〇四頁。
- (2) 同書、三九、四六頁。
- (3) 同書、四七頁。
- (4) 同書、三九頁。
- (5) (7) 同書、四〇頁。
- (8) 同書、四一頁。
- (9) (10) 同書、四三頁。
- (11) 同書、四六頁。
- (12) 第三章一節参照。
- (13) 第三章二節参照。
- (14) この論点については、渡辺公平「オランダのキリスト教哲学——『キリスト教』という概念を中心として——」(『日

- 本カルヴィニスト協会、二〇周年記念論文集1——カルヴァンを継ぐもの——』すぐ書房、一九七八年、七六—一〇五頁)に詳細に論じられている。キリスト教哲学は、「認識的視点の問題が厳密な理論的・学理的思惟の確立を有神論的に追求し、この理論的・学理的思惟において全体を観る」(春名純人「アラハム・カイパー」『受け継がれた信仰』日本キリスト改革派教会西部中会教育委員会、一九八五年、七八頁)とところに成立することを、前提的に示しておく。
- (15) 渡辺、同書、八〇頁。
 - (16) 第三章二節「六 技術の管理者としての人間」参照。
 - (17) 下村、前掲書、四四頁。
 - (18) 同書、四六頁。
 - (19) 同書、一〇三頁。
 - (20) Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, Verlag von Duncker & Humblot, 1923, S.238-315. 黒正巖・青山秀夫訳「一般社会経済史要論」下、岩波書店、一九五五年、一一九—一二五八頁。
 - (21) *Ibid.*, S.239. 同書、一二〇頁。これらのウェーバーの論点については、城塚登「近代の思想と技術」日本倫理学会編『技術と倫理』以文社、一九八五年、一一四—一二七頁、を参照した。
 - (22) (23) *Ibid.*, S.239. 同書、一二二頁。
 - (24) *Ibid.*, S.302. 同書、一三三頁。
 - (25) 第三章二節「二 技術的規範と人間の責任」参照。
 - (26) 根井康之『近代の自然観と哲学』農文協、一九八四年、五三頁。
 - (27) 第三章一節「三 科学とキリスト教のかかわり」参照。
 - (28) 根井、前掲書、四六頁。
 - (29) エーミル・ブルンナー、川田殖・川田親之訳『キリスト教と文明の諸問題』新教出版社、一九八二年、二二—二二頁。
 - (30) (31) Max Weber, "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Gesammelte Aufsätze zur*

- Religionssoziologie I*, J. C. B. Mohr, 1963, S.114f. 梶山力・大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』上、下、岩波文庫、一九五五年、一九六二年、下、六八頁。
- (32) (33) 上妻精「ウェーバーにおける職業倫理の問題」金子武蔵編『マックス・ウェーバー 倫理と宗教』以文社、一九七六年、九七―一二二頁、特に一〇二頁。
- (34) 同書、一〇三頁。
- (35) 同書、一〇四頁。
- (36) 同書、九八頁。
- (37) 同書、一〇一頁。
- (38) M. Weber, *op. cit.*, S. 203. 前掲書、下、二四五頁。
- (39) C. Graf v. Klinckowstroem, "Technik, I. Geschichtlich", *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, herausgegeben von Kurt Galling, J. C. B. Mohr, 1962, S.667.
- (40) 根井、前掲書、四六頁。
- (41) 村上陽一郎『日本人と近代科学』新曜社、一九八〇年、二三頁、村上については、二節の終わりにも引用した。
- (42) M. Weber, *op. cit.*, S. 204. 前掲書、下、二四六頁。
- (43) (44) 上妻、前掲書、一二〇頁。
- (45) Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology*, translated by Patrisia Lipscomb, Columbia University Press, 1980, p.22.
- (46) *Ibid.*, p.23.
- (47) *Ibid.*, pp.47ff, "Social-Psychological Findings" の項参照。
- (48) *Ibid.*, p.48.
- (49) *Ibid.*, pp.55ff.

- (50) *Ibid.*, pp.56ff.
- (51) 第三章二節参照。
- (52) (53) 第三章一節、特に「五 文化建設のための技術」参照。Egbert Schuurman, *Technology and the Future: A Philosophical Challenge*, Wedge Publishing Foundation, 1980, p.12.
- (54) *Ibid.*, p.22.
- (55) *Ibid.*, p.3.
- (56) L. Kalsbeek, *Contours of a Christian philosophy: An introduction to Herman Dooyeweerd's thought*, Buitten & Schipperheijn, 1975.
- (57) *Ibid.*, p.3. 春名純人「アブラハム・カイパー」日本キリスト改革派教会西部中会教育委員会『受け継がれた信仰』一九八五年、における「総合 (Synthesis)」に反対する「対立 (Antithesis)」の原理」の項参照、七七頁以下。
- (58) (59) *Ibid.*, p.46. ヘルマン・ドゥイウェールトの「宗教的対立」について、Herman Dooyeweerd, *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*, Wedge Publishing Foundation, 1979, "The Religious Antithesis", pp.7ff, 参照。
- (60) *Ibid.*, p.51.
- (61) *Ibid.*, p.57.
- (62) (63) *Ibid.*, p.63.
- (65) (66) H. E. van Runer, "Scientific and Pre-Scientific", *Christian Perspectives 1961*, Guardian Publishing Company, 1961, pp. 11-52, 15.
- (67) *Ibid.*, p.18ff, "Scientism is Faith in Science".
- (68) *Ibid.*, p.19.
- (69) *Ibid.*, p.20.

- (70) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* I, edited by John T. McNeill, The Westminster Press, 1975.
- (71) *Ibid.*, p.559, "Faith as higher knowledge".
- (72) H. Evan Runner, *op. cit.*, p.20.
- (73) *Ibid.*, p.21. J. Robert Oppenheimer は「私は、世界賢人会議のみが、科学的基礎に基づいて、平和を確かなものとするべきである」と語った。
- (75) *Ibid.*, p.24.
- (77) *Ibid.*, p.25.
- (78) *Ibid.*, p.33.
- (82) *Ibid.*, p.37. J. Calvin, *op. cit.*, p.39. 渡辺信夫訳『キリスト教綱要I』新教出版社、一九六二年、五一頁。英語版からの私訳「実際、宗教や敬虔のないところで、神の知識があるなどとは決していえない」。
- (83) H. Evan Runner, *op. cit.*, p.37. J. Calvin, *ibid.*, p.43. 同書、五四頁。英語版からの私訳「純粹で本物の信仰に注目しなさい。それは、神を心から畏れる信仰を基としており、それは、内からわきあがる、神への畏敬の念を含むもので、律法の現実になつた正しい礼拝を導くものである」。
- (84) *Ibid.*, p.37.
- (85) *Ibid.*, p.38.
- (86) *Ibid.*, p.40.
- (88) (90) W. Stanford Reid, "Absolute Truth and the Relativism of History", *ibid.*, pp.90-129. リードの生年など不詳。
- (91) (92) H. Evan Runner, *op. cit.*, p.51.
- (93) *Ibid.*, p.52.
- (94) (95) F. Guillaume, "Preface", *Christian Perspectives* 1960, Association for Reformed Scientific Studies, 1960, p.

i. ARSS は、科学的な様々な研究の根底に聖書の主権性の原理を据え、聖書を基本として、諸科学の研究を行う機関。キヨームの生年など不詳。

- (96) (97) *Ibid.*, p.ii.
- (98) Peter Y. De Jong, "Introduction to the Reader", *ibid.*, p.viii. デ・ヨングの生年など不詳。
- (99) *Ibid.*, pp.viif.
- (100) *Ibid.*, pp.vf.
- (101) Hendrik Van Riessen, "The Relation of the Bible to Science", *ibid.*, pp. 1-54.
- (102) (103) *Ibid.*, p.3.
- (104) *Ibid.*, p.4.
- (105) *Ibid.*, p.45.
- (106) *Ibid.*, p.6.
- (107) *Ibid.*, pp.6f.
- (108) (111) *Ibid.*, p.37. 以下論点として「Christian Faith and Science」, pp.37ff. に基づく。
- (112) (114) *Ibid.*, p.42.
- (115) (120) *Ibid.*, p.48.
- (121) *Ibid.*, pp.48f.
- (122) *Ibid.*, p.49.
- (123) *Ibid.*, p.51.
- (124) (127) ジャン・カルヴァン、渡辺信夫訳『カルヴァン・旧約聖書注解 創世記I』新教出版社、一九八四年、二五頁。
- (128) 同書、二六頁。
- (129) 同書、二七頁。

- (130) 同書、二八頁。
- (131) Abraham Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Eerdmans Publishing Company, 1976, p.31. 上記の訳は、春名純人「アブラハム・カイパー」日本キリスト改革派教会西部中会文書委員会刊、前掲書、六四頁。
- (132) 春名、同書、六三頁。
- (133) L. Kalsbeek, *op. cit.*, p.14. 以下の叙述は、Bernard Zylstra の "Introduction" を参考にしている。
- (134) *Ibid.*, p.18.
- (135) *Ibid.*, p.92. このカイパーの領域主権論がヘルマン・ドワイエールの様態側面 modal aspects の理論に大きな影響を与えた (*Ibid.*, p.94.)。
- (136) 市川康則「アブラハム・カイパーの『領域主権』論——その序論的考察Ⅰ——」『改革派神学』第一七輯、神戸改革派神学校、一九八四年、六九頁。
- (137) 同書、七一頁。
- (138) L. Kalsbeek, *op. cit.*, p.235.
- (139) C・ヴァン・ティル、松田一男訳『一般恩恵』第二章「アブラハム・カイパーの一般恩恵の教理」日本基督教改革派教会西部中会文書委員会刊、一九七七年、一九頁。
- (140) 同書、「訳者あとがき」参照、一二二頁。
- (141) 山中良知「一般恩恵と伝道」日本基督教改革派教会西部中会教育委員会『改革派信仰と伝道』一九七七年、九七—九八頁。
- (142) C・バン・チル、松田一男訳『特定救済主義と一般恩恵』活水社、一九五九年、三四頁。
- (143) 同書、二五頁。
- (144) ジャン・カルヴァン、森居康次訳『カルヴァンの敬虔と祈』活水社、一九五六年、三六—三七頁。
- (145) 春名、前掲書、六三—六四頁。

- (146) ヘルマン・ドワイエールト、春名純人訳『西洋思想のたそがれ』法律文化社、一九七〇年、一八六頁。
- (147) 同書、一八七頁。
- (148) ジャン・カルヴァン、前掲書、四七頁以下。この点については、本章二節「七 キリスト教倫理と人間」参照。
- (149) ヘルマン・ドワイエールト、前掲書、一九三頁。
- (150) Herman Dooyeweerd, *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*, Wedge Publishing Foundation, 1979, Chapter One, "Roots of Western Culture", pp.11ff.
- (151) *Ibid.*, p.13. ヘルマン・ドワイエールトは、西洋文明の発展における宗教的根本動因として、キリスト教の creation-fall-redemption という聖書的根本動因の他に、ギリシア思想の form-matter 動因、ローマ・カトリシズムの nature-grace 動因、それに近代資本主義の nature-freedom 動因を示している (*Ibid.*, p.13)。これらの四つの動因については、春名純人「キリスト教弁証学序説」(春名純人『哲学と神学』法律文化社、一九八四年、二二七—二八二頁)を参照されたい。春名は、これらの異教的な根本動因の詳細な解説を通して、「神との関係が正常に戻らぬ限り、自己自身とも世界とも正しく関わることはできない」(同書、二七九頁)と断言している。
- (152) *Ibid.*, p.15.
- (153) *Ibid.*, p.39.
- (154) トマス・ア・ケンピス、大沢章・呉茂一訳『キリストにならいて』岩波文庫、一九六〇年、一六頁。
- (155) 同書、一七頁。
- (156) 九州大学公開講座 一三、『これからの科学と技術——二世紀への展望——』九州大学出版会、一九八六年、i 頁。
- (157) 同書、書名。
- (158) 同書、福岡久大「二世紀を築くために——科学技術と経済社会——」より、一八頁。

第四章 エフベルト・スフールマンと近代技術論

一節 エフベルト・スフールマンの『技術と未来』

一 近代技術をめぐる諸問題

1 近代技術の諸課題

近年、科学技術の加速度的な進展にともない、科学技術が人間の社会にもたらす影響について議論される機会が多くなった。コンピュータという高度な情報処理機械の発明発展によって、社会が急激に変化してきた。その変化とともに、その急激な変化について論じた多くの著作が刊行されるようになった。近年の出版関係目録を一瞥しても、テクノロジとその社会について取り扱った著作名が掲載されていないことはないほどである。それぞれ、科学技術の急速な進展と人間の社会への影響に関連し、科学技術の功罪の両側面にわたって展開されている。

技術社会に関する多くの著作の出版とともに、国際シンポジウムが内外で開催されている。そこで議論される代表的な内容の第一は、「技術の進歩と地球環境」の問題であろう。ここでは、自然との「共生」の問題がメインテーマである。「戦争」や「国際紛争」との関係から、地球環境の問題を取り扱ったテーマもあろう。地球環境を永続的

に維持していくために、「開発」の問題が議論されることもあろう。自然に対しては、自らの意志にまかせて、何をしてもよいというものではないのである。

第二は、コンピュータなどの高度情報処理機器と人間の共存の問題が議論されることが多い。それは、コンピュータによって、人権を無視されて動かされ、管理されている人間存在を前提にした議論であらう。

第三は、生命操作の問題であらう。コンピュータ・サイエンスとバイオ・サイエンスが現代社会を取り巻くテクノロジーの代表的な問題とするなら、そのうちの後者が抱える問題である。自然の摂理と遺伝子操作などをめぐる問題が、今後とも大きな問題として残っていくことであらう。

第四は、医療技術と倫理の問題である。医療技術の進展は日進月歩である。その医療技術の革新的な進展によって、多くの病気が治療されてきた。とはいえ、心臓移植との関係で脳死問題が浮上し、「人の死」の判定をめぐる問題が、重要な検討課題となってきた。

第五は、古くから議論されてきた科学技術を取り扱う者の社会的責任をめぐる問題である。様々なテクノロジーが進展しても、それを開発し用いるのは人間である。その人間の問題が、何よりも大切であることはいうまでもない。科学技術を用いるのは、生身の人間なのである。⁽¹⁾

2 哲学的・宗教的側面からのアプローチ

これらの問題点に関連し、多くの科学技術が近年再検討されている。そこで、一つ決定的に欠落している視点は、端的にいえば、哲学的・宗教的側面からのアプローチではないであらうか。科学技術に関する既存の多くの著作も、その視点からの再検討はあまりなされていないようである。自然科学者は、技術の進展を科学者としての立場からのみ取り扱っているにすぎない。多様な科学技術論のなかにあって、この技術社会の問題を宗教や哲学という次元

からとらえ直す必要がある。技術社会のはらむ弊害は、それを深く追求していくと、人間の内面性や人間の思考の準拠枠によってもたらされるところが大きいと考えるからである。科学技術のみを一途に推進してきた者には、第三章において問題としてきたように、その人間特有の「思想的前提」がある。また、科学技術は、単に環境破壊を生起させるものにすぎないと科学技術を否定する者にも、その人間特有の「思想的前提」があると考える。

これらの思想的前提や人間の内面性を無視して、科学技術の諸問題に解決の糸口は与えられないのではないだろうか。この点において、数多い技術論にも物足りなさを覚える。しかし、そのような中で、オランダのキリスト教哲学者エフベルト・スフールマン (Egbert Schuurman, 1937-) の科学技術とその社会についての深い洞察は、多くの興味深い視点を提供してくれる。

本章では、特にスフールマンの『技術と未来』および『技術文化と技術社会』⁽²⁾の内容を検討し、近代技術社会における人間性の諸特徴や諸問題について要約する。その際、彼の科学技術についての広い学識に基づいた確かな科学論と、科学技術と未来社会についての考察を引用する。それを通して、「キリスト者の社会的責任」という立場から、我々は近代科学技術のはらむ諸問題にどう対処していくべきかについて論じていく。科学技術に関しては、多くの諸著作が刊行されている。しかし、キリスト教有神論の立場からの考察は、知る限りほとんどみあたらない(第三章三節参照)。その点、スフールマンは、キリスト教有神論に堅く立つ哲学者であり工学者である。したがって、この後の考察を通して、キリスト者とりわけカルヴィニストに対して、彼の著作は大きな示唆を与えてくれると確信している。

二 エフベルト・スフールマンの技術哲学⁽³⁾

1 エフベルト・スフールマンと近代科学技術

エフベルト・スフールマンは、オランダ改革派陣営の理論的指導者である。彼はデルフト工科大学で理工系の学問を習得し、さらにアムステルダム自由大学でキリスト教哲学を学んだ技術哲学の権威者である。彼の深い学識は、有神論的文化の樹立のために用いられ、彼はカルヴァン主義哲学協会の会長を歴任した。

スフールマンは、『技術と未来』の序言において、この著が技術と未来の研究書であることを明示し、近代技術が大きく変化したこと、また近代技術について定まった評価がないことを指摘している。彼は、この二つの点において独自の技術論を展開する。

スフールマンは、技術論を考察するに際し、まず二つの立場が存在することを提示する。それは、一つは近代科学技術を「天使」とみる立場、もう一つはそれを「悪魔」とみるという立場である。前者は、技術を人間の未来への可能性に対して積極的に肯定し、技術によって未来はあらゆる可能性をもって広がっていくとする立場である。それは、技術を過大評価する立場である。後者は、人間社会は究極的に技術の奴隷であるとする立場である。その立場は、近代技術は人間の未来に貢献するものではないと技術を過小評価する。彼は、科学技術についていえば、上記の二つの立場が主要な流れであるとする。

スフールマンのいうこの二つの立場は、その背後に特有の宗教性を内包しており、その宗教性こそが問われるべきであるとする。彼はこの二つの技術論を、『技術と未来』『技術文化と技術社会』において検討し、それぞれを評価しながら独自の立場を展開していく。

スフールマンはこのような方法を通して、近代技術の背景にある人間の宗教性・思想性の内容を探究している。

彼は、天と地と海と万物の創造者なる神によって、この世界の中に据えられている意味の一貫性の枠組みの中でのみ、技術に関連した諸問題は解決できるのであり、技術が人間に対して真に生きた役割を果たすと考えている⁽⁴⁾。技術についての樂觀的立場もまた悲觀的立場も、技術に関する議論として妥当ではないという。それは、それぞれの立場が、技術のもつ能力と限界を正しく把握することなく、技術に関する誤った理解や期待を取り除くことができないからである。彼は、そのために、技術論の検討には、キリスト教有神論の立場が導入されねばならないという。オランダの経済学者ボブ・ハウツワールト (Bob Goudzward, 1934) は、スフールマンの『技術と未来』の「前おき」において、スフールマンは、技術の意味を探ることを通して技術社会を分析しようとしていると指摘している⁽⁵⁾。

スフールマンの強みは、彼が哲学者でありかつ工学者であるという点にある。そのために彼の技術論は、既存の技術論が陥った技術者一辺倒的な、技術を社会的未来に対し「天使」とみる視点や哲学者や詩人特有の技術を「悪魔」とみる視点を超えている⁽⁵⁾。

2 技術哲学

このスフールマンが展開しようとする技術哲学 (the philosophy of technology) は、第二次世界大戦後に盛んになってきた学問分野である。彼は、その点について、『技術と未来』の「序」において説明している。技術哲学は、人間が近代技術に直面し、近代技術が戦後の社会において、人間性や自然また社会に大きな影響を与え始めてから論じられるようになってきた。言い換えるなら、近代技術が人間社会に対して、傍若無人に脅威を与え始めてから、技術哲学研究ははじまった。我々のまわりをみても、あらゆるものが科学技術によって決定されるという現実がある。科学技術が人間社会を破壊するまでの力をもってきていることも事実である。これらの現実を想起するとき、科学

技術が文化の未来に対して、どのような役割を果たすかについて考察していくことは重要なことである。スフールマンは、これらの点を念頭に、キリスト教有神論の立場から『技術と未来』を著している。

スフールマンは、『技術と未来』の構成および目的について語る過程で、技術哲学の主要な流れを提示し、技術哲学に関して宗教的なレヴェルで貢献していきたいと述べている。彼は、技術発展の歴史や人間性および文化に対する技術の影響を議論する必要性を訴えている。多くの研究者が技術の未来や現在の状況のみを考察するなかにあり、彼は技術発展の思想を歴史的に顧みて技術の未来的可能性を論じる。

第一章「近代技術の哲学的分析」においては、技術とは何かという視点をコンピュータの意味との関連のうちにとらえている。その過程で、技術哲学の研究者に「超越論者(the transcendentalists)」と「技術肯定論者(the positivists)」の二つの立場があることを説明する。前者は技術を「悪魔」視して、人間の自由が技術により脅威にさらされているとする立場である。後者は技術を「天使」とみて、技術を絶対視する立場である。超越論者は、技術は人間に対する脅威となっていると考える。また、彼らは、人類と技術の間にある葛藤をクローズアップさせる。技術肯定論者は、技術的發展を好意的にみて、技術開発能力をもった人間を積極的に肯定し、文明の進歩を確信する立場である。

第二章では「超越論者」の思想が詳細に展開される。

第三章では「技術肯定論者」の思想が展開される。さらに、「超越論者」「技術肯定論者」の両者が技術をどうとらえ、未来をどう考えているかが明示されている。

第四章では、スフールマンの独自の視点が展開される。キリスト教哲学の視点から、技術発展、人間性、技術の問題が問い返される。ここには、キリスト信仰と、科学・哲学的思想を統合して、技術のもつ未来的展望が語られる。

技術については、神、創造主の秩序のなかで再検討される場合にのみ、その未来的展望が開かれることが示される。

三 技術排斥論と技術肯定論

1 技術排斥論者

スフールマンは、『技術と未来』の二章において、技術を過小評価し、技術を無視しようとする立場の思想家を「超越論者」と呼び、その思想性・宗教性を示している。この立場に立つ技術論者は、メタフィジカルな超越的なものには注目する。一方、彼らは、技術発展という現実的、具体的なものには目をそむけ、それに抵抗する傾向をもつという。超越論者の思想的根本動因は「人間の自由」として把握できる。彼らは、技術発展によるオートメーション・システムは、それに携わる人間に対して有無をいわずに、その自由を奪ってしまうと考え、そのようなシステムに対して抵抗の姿勢を取り続けるのである。スフールマンは、超越論者のアルキメデス点は「人間の内的側面」であるとする。技術を悪魔視する心に問題があるからである。スフールマンは、この後に取り上げる「技術肯定論者」が、人間の外、すなわち技術を絶対化する視点と対比している。

超越論者に共通する論点は、人間が科学技術の脅威にさらされていること、人間の自由が技術によって脅かされていることを主張する点にある。⁽⁹⁾ 超越論者は、人間と技術の葛藤の関係を問題にし、人間は技術と敵対的關係に立っていると考え。技術肯定論者の立場が、人間の苦労は技術進歩や機械の発明によって取り去られ、人間の未来は科学技術によってもたらされるとする立場と異なる。

2 技術肯定論者

超越論者の技術論はどうであろうか。スフールマンは、超越論者について述べる過程で、技術肯定論者が科学技

術にアルキメデス点を置いてゐることを指摘してゐる。技術肯定論者とは、スフールマンによれば、技術発展を文化進展の推進力と考える技術論者のことである。⁽¹⁰⁾この立場は、科学技術的な法則こそ唯一正しいものとする。彼らは、技術によって未来を計画し、技術により未来をつくり上げていこうとする。この技術至上主義とも呼びうる思想の背景には、技術的、科学的思想が絶対化された宗教性がある。したがって、技術肯定論者は、世俗化を容認して思弁哲学やキリスト教の技術論を排斥し、超越論者を非難する。⁽¹¹⁾

四 技術の将来的展望

1 自律的哲学の排斥

スフールマンは、『技術と未来』四章においては、技術発展に關しての将来的展望を論じてゐる。彼の中心的論点は、技術的文化の諸問題の起源は、自律的哲学、技術科学的思想の自律性のなかに見出されるということにある。彼は、これらの自律的な思想性が、技術発展に対して、意味ある将来的展望を切り取ってしまつてゐると指摘してゐる。⁽¹²⁾

したがって、スフールマンにとって、技術の将来的展望は、自律的哲学の排斥にある。彼によれば、近代科学には、それを推進する人間の主観主義的な態度があるのである。⁽¹³⁾スフールマンは、このような視点から、技術は人間の生存を脅かす力であると考え、超越論者や、技術の力によって未来は開けるといふ技術肯定論者の両者を、狭い人間的な視野であると批判する。⁽¹⁴⁾彼は、これらの視点には未来への展望はないと結論付けてゐる。スフールマンにとって、技術的發展の将来的展望を開くためには、神が創造者、万物の起源者であることが告白されねばならないのである。科学技術をただ悲觀的にみても、單純に肯定的にみても、技術の将来は開けないのである。

2 創造の秩序

スフールマンは、これらの諸点を要約し、⁽¹⁵⁾未来への展望のために注目すべきことを次のように示してゐる。それは、まず第一に、どんな場合にも、全實在が神に依存する、という信仰告白が必要であるとする。技術至上主義的社會では、実は創造の秩序を破壊することに務めてゐる場合が多くあるからである。彼は、第二に、技術に真剣に取り組むことは、神への奉仕と考えるべきであるとする。というのは、技術至上主義に陥ることは、技術に取り組む人間の自己崇拜、偶像崇拜と直結することになるからである。第三に、技術をさらに發展させることは、神の法の規範的な原理に従つて可能であることを、心に銘記しなければならないという。

五 創造者の秩序と未来の技術

スフールマンの『技術と未来』から、彼の技術哲学の視点を紹介してきた。我々は、彼の立場が、聖書に堅く立つことを再確認しなければならない。彼の論点は、技術はもちろんのこと、すべての事柄を創造者なる神から切り離して考へてはならないという点にある。スフールマンが著書の各所で述べてゐるように、科学や技術が自律的に機能することによって、環境破壊というような問題も生じてゐるのである。

それを推し進めてきた人間のもつ宗教性は、科学的思想を絶対化する自律的人間のそれであつたことを再考すべきであろう。人間を主權的な位置に引き上げるところに、多くの問題が生じてゐる。あらゆるものの起源が創造者、神である時代はすでに去つたといわれることが多くなつてゐる。そのような世俗化した時代に、我々はもう一度、神の秩序のもとにある世界を考えなければならぬ。環境破壊の源が、人間の自己絶対化の態度や神を無視し神から逃走する人間の宗教性にあることを確認しなければならない。

近代技術論の二つの立場、さらにそれに対峙するスフールマンの立場の詳細な検討は、次節において展開する。

注

- (1) 一九八二年四月二十一日、国際シンポジウム「科学と人間」参照。それから何年経過しても、問題は大きく変化していない。この国際シンポジウムでは、司会者の経済学者都留重人（一九二一）は、「軍縮が最大の課題」であると指摘した。そのシンポジウムにおいて、彼は、「自然のバランスをくつがえすほどの自然改造や科学技術の応用が可能となって、地球的規模の環境破壊が心配されていること」「エレクトロニクス部門の画期的な発達のおかげで、機械が人間のようになり、人間が機械の部品のようにコントロールされやすくなる危険がある」「科学者の社会的責任を問い直す」などと、諸問題を整理した。また彼は、宗教や哲学の問題がたびたび引き合いに出されたことで、宗教家の参加も有効ではなかったかと要約している（『朝日新聞』朝刊、一九八二年四月二十一日）。
- (2) Egbert Schuurman, *Technology and the Future: A Philosophical Challenge*, Wedge Publishing Foundation, 1980, pp. 434. Egbert Schuurman, *Reflections on the Technological Society*, Wedge Publishing Foundation, 1977, pp. 66. 春名純人訳監修『技術文化と技術社会』すぐ書房、一九八四年。
- (3) この技術の意味については、スフールマンが、同書、『技術と未来』の一章で詳細に検討している。筆者が「技術」の語を用いる場合には、英語の technology の訳語として、その語を用いている。
- (4) Egbert Schuurman, *Technology and the Future: A Philosophical Challenge*, p. xiv.
- (5) (6) *Ibid.*, p. xvii.
- (7) (8) *Ibid.*, p. 51.
- (9) *Ibid.*, p. 52.
- (10) *Ibid.*, p. 177.
- (11) *Ibid.*, p. 178.

- (12) *Ibid.*, p. 314.
- (13) *Ibid.*, p. 325.
- (14) *Ibid.*, p. 327.
- (15) *Ibid.*, p. 327f.

二節 エフベルト・スフールマンの近代技術論と領域主権

一 技術支配論者と革命的ユートピア主義者

前節において、オランダのキリスト教哲学者エフベルト・スフールマンの技術論について端的に要約した。本節では、さらに具体的にスフールマンの技術論を展開する。

エフベルト・スフールマンは、近代技術社会の進展ぶりを「科学的知識は人間が未来に向って道を開いていく武器となった⁽¹⁾」と形容した。技術社会に未来を期待する技術ユートピア思想がもてはやされる社会にあって、技術的進歩に望みを置く社会が現実化されつつある。スフールマンは、「一九世紀になって、科学とテクノロジーの提携による物質的な果実が熟しはじめたとき、進歩に対する世俗的信仰がその影響を拡大して、一般大衆にまで及んだ⁽²⁾」と述べている。科学的進歩というある種の信仰が、大衆に多かれ少なかれ影響を与えている現実がある。

彼は、このような技術社会を理想社会とし、「近代の科学とテクノロジーを全面的に是認⁽³⁾」する人々を「技術支配論者 (the technocrats)」と呼ぶ。技術支配論者は、技術を用いて社会を計画的に造りあげていこうと考える。一方、

この技術支配論者のリーダーシップに基づいて、「硬直した、高度に決定的な未来に反対する」思想家も多く存在する。スフールマンはこの技術計画に反対する一連の人々を、「革命的ユートピア主義者 (the revolutionary utopians)」と呼ぶ。彼らは、「テクノロジーに重要な役割を認めない」人々である。⁽⁵⁾

革命的ユートピア主義者は、「テクノロジーの普遍的、絶対的な力のために人間があらゆる種類の事物、隣人、いかなる自己自身からも疎外されるようになった」ことを批判した。その意味では、彼らは、前節で述べた技術排斥論者である。技術を肯定する技術支配論者が「歴史を技術的進歩の連続的過程に還元」して、技術の進歩によって切り開かれる未来に希望をもつ。それに対し、革命的ユートピア主義者は、将来は「文化の革命」によってもたらされる「新しいもつと人間的な未来の光の中に位置づけられる」べきであるとする。革命的ユートピア主義者は、技術をもつて社会を計画していくような技術支配論に異議を唱え、社会革命によって何者にも疎外されていない「自由の王国」が成立することを期待する。革命的ユートピア主義者は、「文化の発展における秩序や調和を拒否することによって、技術支配論者の指導の下にある文化の進化 (evolution) に反対する」。⁽⁹⁾ 彼らは、技術によって、「人間を次第に拘禁する全体主義的テクノクラシーの方向へ向う社会の発展に激しく反対する」のである。⁽¹⁰⁾

技術の有効性を認めながらも技術計画論に反対する革命的ユートピア主義者として、スフールマンは、ドイツ生まれのアメリカの哲学者ハーバート・マルクーゼ (Herbert Marcuse, 1898-1979) やドイツの哲学者・社会学者ユルゲン・ハーバマス (Jürgen Habermas, 1929-) をあげている。ハーバマスは、その著『イデオロギーとしての技術と科学』に、マルクーゼが「技術そのものがすでに (自然と人間にたいする) 支配であり」それは「方法的、科学的、功利的、打算的な支配」であると述べている点を引用している。マルクーゼにとって、「支配権力の特定の目的や利害は、(事後的に)、技術のそこからはじめて授与されるのではなく——すでに技術的装置の構造そのもののうちに

はいりこんでいる」⁽¹²⁾ のであって、技術が支配権力と結び付いている現実を批判的に述べている。スフールマンは、革命的ユートピア主義者を、また「革命的未來論者あるいは批判的未來論者 (the revolutionary or critical futurologist)」と呼んでいる。しかし、一つ注目すべきことは、スフールマンが技術支配論者と革命的ユートピア主義者には、歴史観の違いはあるものの決定的な一致点があると述べている点である。それは、「両者ともにヒューマニストの人間観を終始一貫支持する点」である。スフールマンは、「両者とも人間は成長して神を必要としなくなった自己充足的存在者であると暗黙のうちに前提している」と述べている。⁽¹⁵⁾ 技術支配論者も、革命的ユートピア主義者ともに、キリスト教有神論の立場とは異なるのである。

このような近代技術に対する視点について、スフールマンは『技術と未来』⁽¹⁶⁾ で、「技術肯定論者 (the positivists)」と「超越論者 (the transcendentalists)」の二つの立場を設定し、その相違と同一性について詳細に述べている。それについては、前節において基本的な相違を明らかにした通りである。その決定的な相違は、近代科学技術を「天使」とみるか「悪魔」とみるかという二点に要約できる。しかも、両者とも、またキリスト教有神論の立場とは異なるのである。

技術支配論者すなわち技術肯定論者は、技術こそが人間社会に未来を開くと考え、技術排斥論者すなわち超越論者は、人間社会は技術の奴隷となっており、技術は人間生活に弊害をもたらすという立場である。この両者の宗教的・哲学的背景は、特有の「宗教性」を内包している。それは、スフールマンが、技術支配論者および革命的ユートピア主義者を「人本主義者」であると論じたように、技術肯定論者と超越論者はともに人間中心的な「主観主義の人間 (subjectivistic humankind)」である。⁽¹⁷⁾ この人本主義者や主観主義の人間の間には、共通する性格が存在する。

それらの人々には、人間中心の思考・宗教性が存在しているのである。この視点を検討すれば、近代技術論の宗

教性がさらに明確になるであろう。スフールマンは、この視点から、近代の科学技術社会を絶対化する立場と、技術的進歩を否定して「人間の自由」という点からのみ社会を考える立場の思惟の背景、その宗教性を考察したのである。

本節では、このようなスフールマンの論点に従って、近代技術論の諸点を問い返していく。さらに、そこに存在する思想的・宗教的背景を明らかにすることを試みる。そのために、近代の技術論の二つの立場の相違を際立たせつつ、その論点の問題点を提示したい。このことを通して、近代社会に決定的な影響を与えている技術社会と、その技術的規範に連続している人間の思惟の状況を明らかにしたい。⁽¹⁸⁾

二 技術肯定論者

1 ノーバート・ウィーナーのサイバネティックス

スフールマンの例示した技術肯定論者の代表格は、通信と制御の統一理論であるサイバネティックス(操舵術)⁽¹⁹⁾の父と称される、『人間機械論』の著者ノーバート・ウィーナー(Norbert Wiener, 1894-1964)である。彼が、近代の自己制御能力をもった機械の発展に貢献したことはいうまでもない。⁽²⁰⁾彼は、歴史的・哲学的な思想にも興味を示しながら、人間と同じレヴェルで機械を扱おうとしている。スフールマンは、『技術と未来』の三章で、自らも工学を学んだ者として、ウィーナーの論点を批判的に鋭く分析している。

スフールマンは、機械が自らのイメージで機械を動かし、⁽²¹⁾コンピュータが人間の頭脳と同等、あるいはそれを遥かに超えて情報処理をする時代に突入したことを念頭に、ウィーナーの思考には人間や技術の絶対化があると論破する。ウィーナーの論点には、スフールマンの言葉によれば、「サイバネティックス——哲学的思考」⁽²²⁾の絶対化があ

る。スフールマンは、ウィーナーの科学的思惟の絶対化の背景には、⁽²³⁾彼が科学や技術の世界を越えた「規範」がこの世の中にあるという事実を認識しえなかったことにあると述べている。その規範とは、スフールマンによれば、もちろん聖書的有神論が提示する規範である。

また、スフールマンは、ウィーナーが「情報の概念」を絶対化したことを指摘している。⁽²⁴⁾近代科学技術に最も大切なものは情報である。この点から、スフールマンは、ウィーナー流のサイバネティックスの概念、また情報の絶対化を認めることはできないとする。⁽²⁵⁾ウィーナーは、人間や技術また未来などを問題にする⁽²⁶⁾と、その思考の出発を科学技術信仰においている。実際、ウィーナーは、『人間機械論』において、「私は、科学は信仰なしには不可能だといった。その意味は、科学が依存するところの信仰は本来宗教的なものであるとか、通常の宗教的信条の何らかのドグマの受容を含むものであるとかいうことではない。にもかかわらず、自然は法則に従うものであるという信仰なしには、いかなる科学もありえない」と述べている。そこには、機械に対する信仰、「自然は法則に従う」という信仰、科学技術を絶対化する信仰が歴然と存在している。ウィーナーによれば、技術に立つ限り未来は開かれていくものである。

ウィーナーの技術観を総括的にいうなら、機械の「学習能力」そのものが、神と被造物との関係に新しい光を投げかけたということであろう。このことは、創造者なる神に代わって、機械が自らのイメージと好みに応じて、新しく機械をつくり出すことができるということを意味している。⁽²⁷⁾ウィーナーによれば、機械は、人間の頭脳に代って、自らの「操作的な好み(operational likeness)」⁽²⁸⁾によって、学習しながら動く能力をもつことになったのである。これを敷衍的に考えれば、ウィーナーにとっては、人間は、神の「操作的な好み」の産物であり、機械は人間の「操作的な好み」の産物にすぎないのである。⁽²⁹⁾彼にとっては、神の創造の御業でさえ、サイバネティックスの論点と同

レヴェルからしか理解されないものである。

ウィーナーは、自動機械の能力を絶対化するとともに、神や人間をものをつくり出す機械の最も工夫されたもの⁽³⁰⁾と考えるのである。彼にとって、「神、人間、機械は、サイバネティックスのシステムと同じレヴェルの上に位置している」⁽³¹⁾。これは、彼が神や人間を機械と同類の物とししか認識しえず、科学や技術の世界を越えた規範の存在を認識しえなかったことを示すものである。彼は、神と人間と機械を同じレヴェルに提起して、この世的な偶然性を超えた規範的原理からは何も聞こうとしなかったのである⁽³²⁾。彼のこのようなサイバネティックスの絶対化の根底に、技術的・科学的思惟の絶対化の過程を読み取ることができるのである。

それは、スフールマンもいのように、ウィーナーの論点は情報とサイバネティックスの概念を絶対化したものであったという特徴をもつからである⁽³⁴⁾。しかも彼は、現実社会のあらゆる領域に、サイバネティックスの概念を絶対化していくのである。

ウィーナーの未来観はどうであろうか。彼は、技術に基づく人間とその未来について考えており、未来に対して楽観主義的であったことを指摘しておかねばならない⁽³⁵⁾。彼にとって、人間の限界すら、新しいサイバネティックスの機械によって克服されるのである⁽³⁶⁾。この論点によれば、機械はその能力と独創性により、人間の能力を乗り越えていくのであり、サイバネティックスの技術が人間の未来を切り開いていくのである。

スフールマンは、ウィーナーに代表される技術肯定的技術論を批評し、人間を絶対化し、人間のつくり出した機械を絶対化する技術論をキリスト教有神論の立場から問い返す。

2 カール・シュタインブーフの技術肯定論

次にスフールマンが、技術肯定論者として取り上げた人物は、ウィーナー同様にサイバネティックスに重きを置

くカール・シュタインブーフ (Karl Steinbuch, 1917-) である。シュタインブーフは、自ら技術者であり、一九六〇年代から一九七〇年代にかけて、数々の技術に関する著書を出し⁽³⁷⁾、ドイツにおいてサイバネティックスならびにコンピュータの発展に貢献した人物として知られている。彼には、「サイバネティックス」そのものを扱った著書、あるいは「技術の役割と現代および未来における社会の問題」と題する論文などがある。彼は、技術肯定論者であり、一貫して技術により開かれる未来に希望を抱いている⁽³⁸⁾。彼は、技術に立つ限りすばらしい未来があるという⁽³⁹⁾。彼は、コンピュータは人々を日々の労働や苦役から解放したと述べている⁽⁴⁰⁾。また、機械は、プログラムされることによって、機械自らが「学習」する能力をもったと指摘している。スフールマンには、これらの点から、シュタインブーフが自然科学的思考こそ唯一の正しい思想ととらえていることを指摘している。このような点から、スフールマンは、シュタインブーフは自らの魂を技術的發展に売り渡したと批判している。

ところで、シュタインブーフは、カールス・ルーエ工科大学において情報科学を教えた情報伝達や未来学に関する研究者とされる⁽⁴¹⁾。彼の技術論の特質は、ウィーナー同様、サイバネティックスこそが未来の普遍的科学となると主張する点にある⁽⁴²⁾。シュタインブーフは、科学技術に立脚するときに未来は開かれ、社会や人間の多くの問題を解決に導くと考えている⁽⁴³⁾。シュタインブーフは、情報技術の未来は、サイバネティックスの理論に基礎を据えたコンピュータの発展に依存していると考え、コンピュータの効用を力説して、それを用いて未来を開こうとする。シュタインブーフは、また機械それ自身は、機械外の世界とのコミュニケーションを通して、様々なコミュニケーションの状況を改善する能力をもつという⁽⁴⁵⁾。これは、ウィーナーと同じく、シュタインブーフが、機械そのものの学習能力の優位性を確信していたことを示している。彼は、知的な仕事をするものは人間の頭脳だけではないことを明らかにしたのである⁽⁴⁶⁾。

我々は、このように、技術支配論者が、機械は人間の能力と同様な働きをすると主張した点に注目する必要がある。シュタインブーフにとって、機械とは、サイバネティックスの原理に基づいて人間の知能に代る仕事をするものなのである。⁽⁴⁷⁾ ウィーナー同様、彼は、機械は基本的に人間の頭脳に類似したもの、サイバネティックスの構造をもつと考えたのである。⁽⁴⁸⁾ シュタインブーフにとって、サイバネティックスの視点においては、人間と機械とは基本的には同じものである。したがって、彼にとって、人間の精神に関する概念は物理学の概念にも還元可能となり、人間の領域の事柄が物理学で十分に説明できると考えたのである。⁽⁴⁹⁾

スフールマンは、この点について、シュタインブーフは、人間科学と自然科学の間の裂け目に橋を架けることが可能と考え、愛や、心配、欲望などの主観的経験も客観的に、物理学的に叙述することができると考えたと指摘している。⁽⁵⁰⁾ このような視点は、人間の精神的領域と物理学の領域の相違を無視し、物理学の領域をもって精神的領域に干渉することに他ならない。これは、後に問題にする「領域主権」の侵害である。シュタインブーフは、人間は、機械と密接に関連した物理学によって説明されると考えたのである。⁽⁵¹⁾ さらに機械が人間を超えたものとしてとらえられるとするシュタインブーフは、人間存在は、合理的な物理学的方法、サイバネティックスの原理で完全に説明できると信じていたのである。⁽⁵²⁾ 彼は、人間の知的機能にも優るものとしての機械を考えていたのである。⁽⁵³⁾ シュタインブーフにとって、人間を説明するためにも形而上学など必要なく、物理学が必要だったのである。⁽⁵⁴⁾

このような視点から、シュタインブーフは彼の未来論を展開した。彼は、技術こそが、未来を決定し、未来を征服するために最も重要なものは、コンピュータにおける制御技術であると語った。⁽⁵⁵⁾ 彼は、自然科学的思惟こそ唯一の正しい思惟であると考え、そこに未来を託したのである。⁽⁵⁶⁾ 自然科学的思惟に基づく技術こそが、他の諸々の人間活動に比べて大きく発展すると信じていたのである。スフールマンは、この点を批判して、シュタインブーフは、

自らの魂を、技術発展に売りわたしたと指摘したのである。⁽⁵⁷⁾

要するに、シュタインブーフにとって、技術は他の人間の諸活動に比較して、常に進展し続けるものなのである。⁽⁵⁸⁾ 彼は、技術発展を通して、社会はどこまでも制御され計画されていく可能性を述べたのである。これは、人間の力で未来をどのようにもつくり替えていくという立場である。スフールマンは、この技術論の背景に、自己を立法者の位置に引き上げていく思想家をみている。技術発展する社会こそ是とする思想は、スフールマンの有神論とは異なる。それは、創造者を認めず、人間の自己絶対化への様相を呈するからである。

3 ゲオルク・クラウスと技術支配論者

スフールマンは、技術肯定論者として、他にゲオルク・クラウス (Georg Klaus, 1912-74) をあげている。彼は、東ドイツの史的唯物論者であり、情報理論の発展に貢献した人物である。クラウスの特徴は、人間の思考過程に、機械を導入できると考えたことにある。⁽⁵⁹⁾ クラウスは、マルキシズムの視点からサイバネティックスを哲学的に検討した。⁽⁶⁰⁾ 彼は、サイバネティックスが、弁証法的唯物論の基礎においてのみ正当化されると考えている。⁽⁶¹⁾ ここにも、情報理論を絶対化する人間の自律性が窺える。

ウィーナー、シュタインブーフ、クラウスらの技術論の共通点は、サイバネティックスの原理への信奉である。それは、技術科学、物理学、特に近代数学への傾倒に他ならない。⁽⁶²⁾ ウィーナー流に言えば、サイバネティックスは、数学を原点にするフィードバック・システムであり、情報およびエントロピーの理論を結合させて、機械が自動的に様々な情報を分析するという。⁽⁶³⁾ しかも、これはギリシア語の操舵を意味するカイバネテから名付けられたように、自らの計算によって、都合のよい方向に自らを操舵していく能力をもつ。⁽⁶⁴⁾ ウィーナーによれば、サイバネティックスな機械そのものが、人間の頭脳のような働きをし、様々な人間の機能に十分に代替できるといえる。⁽⁶⁵⁾ 近代技術論を問

題とするとき、サイバネティックスの特性はさることながら、このシステムを開発しそれに信奉する人間そのものの哲学的・宗教的背景を考察する必要がある。

スフールマンは、『技術文化と技術社会』のなかで、技術支配論者が、「近代の科学とテクノロジーを全面的に是認している」⁽⁶⁶⁾と述べ、彼らが一貫して、技術を肯定的にとらえている点を指摘している。スフールマンによれば、これらの技術支配論者は、「テクノロジは進歩のエンジンであり、科学的発見はガソリン」⁽⁶⁷⁾と考え、技術発展を通して「技術的未来」⁽⁶⁸⁾を開こうとするのである。

スフールマンは、この技術支配論者の中に「技術計画論者 (the planners)」を規定している。彼らは、「生産技術のみならず、経済社会、教育などのあらゆる領域にコンピュータを用いる科学技術によって完全に規定された計画を立てる」⁽⁶⁹⁾社会計画家である。技術による社会計画に未来を託するという点で、技術支配論者は技術計画論者となる。

三 超越論者

スフールマンが、超越論者、革命的ユートピア主義者と呼ぶのは、いずれも技術発展に抵抗しようとする者たちのことである。超越論者は人間自身に関心を示し、技術などの人間の外的な因子には注目しない立場である。⁽⁷⁰⁾この点から、超越論者の中心的な技術観は、人間自身が科学技術の脅威にさらされて疎外され、人間の能動的な自由が科学技術によって脅かされていると考える。

スフールマンは超越論者として、『技術文化と技術社会』では、フリードリッヒ・ゲオルク・ユンガー (Friedrich Georg Jünger, 1898-1977)、『ヘルティン・ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889-1976)』、ジャック・エリュール (Jacques

Ellul, 1913-) たちをあげている。

彼らの論点は、共通して「技術の進歩が支配権を獲得」⁽⁷¹⁾することに対して危険性を主張すると要約できる。技術は人間に脅威を与えたとする技術排斥論者・超越論者の立場を、スフールマンに従って、ユンガーの視点を参照しながらみてみよう。

1 フリードリッヒ・ゲオルク・ユンガーの技術悲観論

スフールマンが、超越論者として提示している思想家の代表は、「美」を強調したドイツの叙情詩人、小説家、随筆家フリードリッヒ・ゲオルク・ユンガーである。彼は技術を「超個人的な力」⁽⁷²⁾とみ、技術を明らかに哲学的な人間の内面的な視点からとらえている。スフールマンによると、ユンガーは技術は究極的に不自由を将来させ、人間存在を非存在へと転換させるものとする。⁽⁷³⁾つまり、ユンガーは、技術発展によっては、人間の真の自由も、この世の真の統治も不可能であると考えている。

要するに、ユンガーは技術悲観論者である。彼は、技術とは略奪を本旨とする文明化であると考えた。⁽⁷⁴⁾技術の文化の基底には「破壊」が存在し、技術は地球を死へと導き、人間自身も技術によって食い尽くされることになるという。このように、ユンガーは、技術は自然や人間を脅迫する力となっていると考えたのである。

ユンガーは、技術を哲学的に反省し、技術のもつ「悪魔的な発展からの解放」⁽⁷⁵⁾について問題とした。彼は、人々が科学技術の発展において直面している社会病理的側面に目を向け、その原因を探ろうとしたといえよう。その過程において、彼は、オズワルト・シュペングラー (Oswald Spengler, 1880-1936) から影響を受け、シュペングラーの人間観に深く影響されたという。

シュペングラーによれば、人間は略奪者 predator であるという。その略奪者としての人間は、戦術として技術を

使用する。しかも人間は力への意志をもち、それが同時に人間の運命でもあるという。⁽⁷⁶⁾ ユンガーは、このシュペングラーの影響を受け、技術は最終的に人間を破壊するものとみたのである。⁽⁷⁷⁾ ユンガーは、一面では、「力への意志」は技術発展に対する大きな刺激を与え、近代技術が人間の労働を軽減する役割を果たすと考えていたようである。⁽⁷⁸⁾ しかし、ユンガーは、基本的には、技術や技術発展に結び付いた組織の拡大が、人間の生を脅かすと考えたのである。⁽⁷⁹⁾ このような視点から、ユンガーは、技術は人間に不自由をもたらし、人間を破壊すると考え、技術に対するペツシムステイックな論点を展開したのである。⁽⁸⁰⁾ ユンガーの技術論の結論は、「技術により、生に死が訪れる」というものである。技術支配論者にとっては、技術は人間に富や自由を与えるものであった。しかし、ユンガーのような超越論者にとっては、人間の富や自由は技術によって脅威にさらされるのである。技術は、人間を「存在」から「非存在」・「貧窮」・「不自由」・「不確実性」へと導くものである。⁽⁸¹⁾

2 フリードリッヒ・ゲオルク・ユンガーと人間の自由

このような点から、ユンガーは、技術を「略奪文明化(Predatory cultivation)」を推し進めるものと規定している。⁽⁸²⁾ 彼は、技術は人間に富や自由をもたらすどころか、地球を「死の地球」⁽⁸³⁾にすると指摘した。彼にとっては、技術発展は、地球上の環境汚染を加速化するものであった。これは、人間と技術の間の調和ある関係を無視した立場に他ならない。⁽⁸⁴⁾ 人間は、技術を自然との調和において発展させる義務をもつものであろう。しかし、ユンガーの論点は、技術を自然から完全に分断して自然環境を破壊するものとしかみでない。⁽⁸⁵⁾ さらに、技術は人間自身をも破壊に導くということが、超越論者、技術悲観論者の一つの重要な論点である。したがって、彼らは、人間は技術発展のなかで、死の時間としての機械的時間のなかに組み込まれ、その過程のなかで一つの歯車になっているとする。⁽⁸⁶⁾ ユンガーにとって、技術を用いる人間は、技術のもつ枠組のなかに従属させられることになる。人間は、技術によって

労働から解放されることはないのである。⁽⁸⁷⁾ スフールマンは、超越論者ユンガーが、人間は技術を用いる労働組織のなかで、もはや抵抗できない無力な状況に導かれていてと考えていたことを指摘している。⁽⁸⁸⁾ このようなユンガーの視点は、あきらかに、技術の不健全な面のみをみる立場ということができよう。⁽⁸⁹⁾

スフールマンは、このユンガーの論点について批評し、彼は人間と技術の間の密接な関係をまったく無視しており、人間は技術を自然との調和において発展させねばならないと述べている。⁽⁹⁰⁾ 人間性それ自身が、ユンガーのいうように、技術的發展の機械、歯車となっている現実を指摘することは、もちろん大切である。とはいえ、技術を一方的に否定する立場も認めるわけにはいかない。ユンガーのように、技術に関して不健全な面ばかりみるといふことは、技術文化に対する正しい評価にはならないからである。

ところで、ユンガーは、技術的思想や近代の技術的發展の起源は、ルネ・デカルト(René Descartes, 1596-1650)の思想にあるという。⁽⁹²⁾ デカルトの思惟については、すでに第三章においても取り扱った。ユンガーは、近代の技術的發展の源泉を、そのデカルトの「自我認識」のなかにみている。⁽⁹³⁾ また彼は、技術発展を裏付ける思想は、フリードリッヒ・ヴィルヘルム・ニーチェ(Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900)や、オズワルト・シュペングラーの「力への意志」という視点にあるとし、技術はその力を人間生活の全領域に浸透させていると断罪している。⁽⁹⁴⁾ ユンガーにとって、技術とは、もはや「魔性」以外の何者でもない。ユンガーにとっては、技術とは、デカルトの思想に起源をもち「力への意志」によって鼓舞された「死の力」なのである。ユンガーは、究極的には計算的思惟(Kalkül)と結合した技術思想は、人間の将来に希望を与えるものではないと考えた。⁽⁹⁵⁾ しかも、彼は、この技術至上主義的な思考が、人間の力を超えた「自律的な力」として、独り歩きしつつあるところに危険を感じていた。⁽⁹⁶⁾ 超越論者のユンガーにとっては、技術は「自己充足的に、自動的に、また機械的な要求にしたがって」、自律的に進展しつつある

のである。⁽⁹⁷⁾

スフールマンは、「力への意志」によってあらゆるものを制御しようとする思考が技術発展の背景にあり、それらの特性が技術を魔性的な力に変えていったと主張するユンガーの論点に同意している。⁽⁹⁸⁾しかし、スフールマンによれば、ユンガーのいう超越論的技術論には、克服されねばならない側面があるのである。それは、スフールマンが述べているように、ユンガーは、人間と技術の間のつながりを破壊し「絶対化された技術」に対して、自らは人間の「絶対化された自由」を提唱し、彼が技術を一方的に否定したことにある。⁽⁹⁹⁾ユンガーは、人間と技術の間に、「葛藤状況」や「緊張関係」しかみておらず、人間対技術という敵対関係でしか両者をとらえきれなかったのである。そこに、ユンガーの問題がある。彼は、終始、技術的な力が人間を脅威にさらす、という点でしか技術をとらえきれなかったのである。

スフールマンはユンガーの技術論を批判しつつも、評価している面もある。それは、ユンガーが、技術的思想や近代の技術的発展の起源をデカルトにみたことである。またユンガーは、近代技術社会の宗教的、思想的背景をフランシス・ベーコン (Francis Bacon, 1561-1626) や、時間についての機械論を提示した理神論者アイザック・ニュートン (Isaac Newton, 1643-1727)、「力への意志」を宣言したニーチェ、人類の文化はいずれ死滅すると指摘したシュペングラーたちにあることを指摘した点においてである。

ユンガーは、これらの思想家の背景に、技術の魔性的な発展の基礎としての「力への意志」を見抜いたのである。⁽¹⁰⁰⁾スフールマンは、この点についてユンガーを高く評価している。しかし、「技術とは、デカルト派の思想によって呼び起こされ、力への意志によって鼓舞された『死の力』である」とする、ユンガーの技術イコール「死の力」論には賛同しない。スフールマンは、ユンガーが、近代技術社会の背景がデカルトの思想に遡ることができることを指

摘した点を評価しながらも、超越論者としてのユンガーの限界を見抜いていたのである。スフールマンは、人間と技術をまったく切り離して考え、人間と技術の緊張関係は「自然にかえる」ことによって修復可能と考えたユンガーの視点に不満を表明する。⁽¹⁰¹⁾スフールマンは、技術肯定論者は技術発展を信奉し、超越論者ユンガーは「自然界の規則的、永続的な運動」に、すなわち自然社会とでもいうるものに未来の可能性を見出そうとしたことを指摘したのである。それは、両者とも一種の偶像崇拜的な宗教的信仰とみなすことができる。

技術に対する超越論的な見方を、スフールマンのユンガー批評を通して述べてきた。超越論的思考の思想家として、スフールマンは、他にドイツの哲学者マルティン・ハイデッガー、フランスの思想家ジャック・エリュール等をあげている。これらの思想家の論点について、ここで簡単にみておこう。彼らは、いずれも技術発展を将来に対する「不吉な予兆」⁽¹⁰²⁾とみる点についてはユンガーとかわりない。

3 マルティン・ハイデッガーの技術悲観論

ハイデッガーは、現代社会における人間の存在を考察しながら、技術のもつ「巨大な危険性」についても論じた。スフールマンによれば、ハイデッガーは、技術とはあらゆるものをコントロールすることを目標にしたもので、ものの究極的基礎や第一原因を見極めようとして設定され、形而上学の極致として世界を包括する力となっていることを指摘したという。⁽¹⁰³⁾ハイデッガーもユンガー同様、人間の思惟は技術社会を背景にし、「技術的・計算的思考」になつていると指摘したという。⁽¹⁰⁴⁾このようにハイデッガーは、技術的な思考すなわち計算に力点をおく思惟は人間を無価値なもの *Nichige* に導き、人間の文化をも破壊し、人間をニヒリズムのうちに押し付けるものとみたのである。⁽¹⁰⁵⁾彼は、ニーチェに従って、技術の文化は「危機の文化」であり、技術発展は人間存在を非本来的なものに変えていく危険なものと考えた。⁽¹⁰⁶⁾しかも、ハイデッガーは、技術的思惟の背後にある人間の自律的思考を見抜いてお

り、それが文化の破壊をもたらすと考えた。⁽¹⁰⁾しかしスフールマンもいうように、ハイデッガーは、人間の思惟の自律性の危険性を意識しつつ、そこから自らを救い出すことができなかった。それは、彼が、技術を正当に評価し、技術と人間の調和という点にまで問題とすることができなかったからである。

ユンガーが技術の思想的背景にデカルトの哲学をみたように、ハイデッガーも技術の思想的背景を問題にしたようである。彼は、近代技術の足跡をたどっていけば、それはプラトンに⁽¹¹⁾、またデカルト、ライプニッツ、カントに遡ることができる。ハイデッガーによれば、技術とは「完全に形而上学」的なものであって、それはプラトン、デカルト、ゴットフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツ (Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)、イマヌエル・カント (Immanuel Kant, 1724-1804) の線上の思想的発展の行き着くところであるとする。ハイデッガーは、技術の底流には、プラトン以来の「主観主義 (subjectivism)」が存在すると指摘している。また、ハイデッガーは、科学的思想は、人間に対する暴力の爆発と考えていたようである。⁽¹²⁾スフールマンによれば、ハイデッガーの意図は、技術発展の底流にあるその「主観主義」に打ち勝つこと、すなわち人間の「存在」を「無価値なもの」に導く「主観主義」を克服することにあつたのである。⁽¹³⁾このように、ハイデッガーは近代技術を普遍的なものとみ、あらゆる科学や技術の分野が科学発展に仕えているとする点で、超越論者なのである。⁽¹⁴⁾しかも、ハイデッガーは、技術がもはや人間には支配も統制もできないような破壊的な力のもとに渡されてしまったことを感じていた。⁽¹⁵⁾彼は、その力は、技術そのものに潜在的に存在しており、これが技術の最も危険な点であることを認識していたのである。ユンガーは、技術によって人間の生に死が貫徹されると語り、ハイデッガーは、人間を支えるための技術が実はそうはなっていない現状を憂慮したのである。⁽¹⁶⁾ユンガーやハイデッガーにとって、技術的發展は不吉な前兆であつたのである。スフールマンは、近代技術の背後にある主観主義的自律的思想が、文化破壊につながるとみたハイデッガーの視

点に同意している。しかし彼は、近代技術の将来的展望は、ハイデッガーのいう「主観主義」を克服する「存在」への転換にあるのではなく、神、創造主、救い主イエス・キリストの秩序のうちに、技術を反省する道を選択しなければならぬと考えたのである。⁽¹⁷⁾

4 ジャック・エリユールと技術的宗教

ジャック・エリユールもまた、技術悲観論者である。彼には、邦訳されている『技術社会』⁽¹⁸⁾という著作がある。スフールマンは、エリユールの技術論を、彼のその著作に従って要約している。エリユールは、人間性が技術の囚人となっている現実を指摘している。⁽¹⁹⁾また彼は、技術的宗教が生じつつあり、この世俗化する社会の原因は技術にあると考えた。エリユールにとっては、近代技術は、個人的な自由を破壊するものに他ならないのである。⁽²⁰⁾エリユールは、近代技術が、宗教に代わるほどの大きな力をもっていると考えたのである。このような悲観的な意味合いをもつ技術を克服する道として、キリスト教を技術に対峙して立てる。しかし、スフールマンは、エリユールの視点からは、たとえキリスト教を立てていても、彼の場合には技術の責任あるキリスト教的視点にはとうてい到達することはできないと指摘している。それは、エリユールの技術悲観論も、キリスト教有神論の立場から技術を正当に評価する視点が欠落しているからである。エリユールは、「技術は次第に、文明のすべてを支配するようになつた」と、印象的な言葉を述べている。彼は、確かに、今日の技術社会の特徴を明確に把握している。しかし、彼の論点には、その社会をどのように導いていくかという視点が希薄であるように思われる。

以上、超越論者の視点について、スフールマンの立論に従って提示してきた。「超越論者」でも「技術肯定論者」でもないスフールマンの立場を、以下に浮かび上がらせていきたい。

四 技術支配論者、超越論者批判

1 理性の絶対化

技術支配論者、超越論者と称される技術論の特性について論じてきた。スフールマンによれば、前者は技術をオプティミスティックに絶対化し、後者は技術をペッシミスティックに理解して、技術の発展を否定していくという特徴をもっていた。またその両者に共通なものととして、その技術論の背景に自律的哲学が存在していたことを指摘した。技術を絶対化する立場も技術を排斥する立場も、どちらにもその背景に自律的哲学や人間の理性の絶対化、ならびに技術科学的思想の絶対化の過程が存在しているというのである。

この理性の絶対化について、スフールマンは、『技術文化と技術社会』において、詳細に取り扱っている。⁽¹²⁶⁾ 環境問題を例にとり、環境汚染の問題には、背後に「無視されている宗教的・哲学的背景」が存在するというのである。スフールマンの論点を結論的にいえば、技術絶対化、また技術否定の背景には人間を絶対化する「理性の自律」の問題が存在しているのである。

スフールマンは、環境汚染の問題を議論するとき、その背景に存在する宗教性に注目すべきであるという。彼によれば、「根本的な宗教的確信によって規定された哲学は、科学やテクノロジーの発展に決定的な役割を演ずる」⁽¹²⁶⁾ のであり、その宗教的確信こそが問題であるという。つまり、「近代テクノロジーの巨大な混乱を見るとき、この誤謬の源泉は、特に精神的レヴェルにある」⁽¹²⁷⁾ と指摘する。また超越論者として位置付けられるユンガーやハイデッガーが、技術支配論に特徴的にみられる技術の絶対化の背景に、デカルトに特徴的にみられる「近代人本主義的宗教の教義」⁽¹²⁸⁾ が存在すると述べていることもすでに指摘した。デカルトは、あらゆる伝統や信仰を疑うとともに、「宗教的確実性を人間自身のうちに求め、それを、学的思维の中に見出した」⁽¹²⁹⁾ 哲学者である。スフールマンによれば、デカ

ルトの数学的明証性の追求によって、自然は機械論的に解釈されることとなったのである。⁽¹³⁰⁾ 近代の技術社会では「近代自然科学とその数量化の方法によって規定される態度」⁽¹³¹⁾ のみが妥当なものとされ、「自然科学的思维の絶対化」⁽¹³²⁾ が進展することとなる。デカルトにはじまると考えられる「機械論的自然観の首尾一貫した適用が、今日でもわれわれを脅かしている」⁽¹³³⁾ という状況を生起させたのである。技術発展の問題がその宗教的哲学的背景に起因する「宗教的な問題」⁽¹³⁴⁾ であるという視点に着目する必要がある。特に技術に対して、最大の賛辞をあげせる技術支配論者の思想的背景が、このような機械論的哲学にあることはしばしば指摘されていることである。⁽¹³⁵⁾

この機械論的哲学には、「人間は、技術と科学の援用によってその自律的地位を実現できる」⁽¹³⁶⁾ という技術に対する視点が含まれている。また、技術こそは自然を支配するために用いられ、「時空的制約を越えて人間の手に服従するような文化を創造するためにも」⁽¹³⁷⁾ 用いられることを、大々的に宣言する思想に連動するのである。究極的には、このような科学的思维に関連した人間を絶対化していく過程、すなわち「西洋文化において科学とテクノロジーに結びついた自律性への信仰」⁽¹³⁸⁾ が、機械論的な科学論の根底によこたわっていることに注目すべきである。

2 知識の絶対化と人間の絶対化

超越論者の科学観についても、その宗教性の背景について顧みる必要がある。すでに超越論者については、ユンガーとハイデッガーをもとにその視点を説明した。ユンガーに焦点を当てるなら、技術は人間の自由を脅かし取るという主張につきるともいえる。ユンガーは、人間に対する技術の挑戦という枠組において技術を理解している。技術支配論者ウィーナーは、自己統御機械をデザインし、人間の頭脳にも類似した機能をもつ機械をつくらうとした。彼は、機械が人間に代わりうるような科学的な進展を志向し、人間の能力を超える機械をデザインしようとした。この技術支配論の根底には自らの知識を絶対化する宗教性が存在している。また、ユンガーら超越論者の思想

的根底には、技術支配論者とは形を変えながらも同類の、人間の絶対化の過程が存在している。超越論者は、人間の自由という視点からのみ技術を考え、技術を否定的にみる「自律的な人間」と自律的な技術との間の緊張関係のうちに、技術をとらえたのである。

超越論者ユンガーにとっては、人間の自由、人間そのものの自律性が常に念頭にある。言い換えるなら、ユンガーは自身の内面性のみを重視し、技術の弊害的な側面からの人間の逃避のみを考えているといえる。自律的な技術力は、人間の自由とは相容れないであろう。⁽¹⁴⁾人間の自由の点からみる限り、人間の自由を人間にとって第一義的と考える限り、自由に対抗する技術を否定する立場につながる。

ユンガーは、デカルトにみられるような「我思う。故に我在り」という自己中心的な主観主義は、科学や技術力の発展によって、人間性を無視する状況に至ったと述べ、技術支配論者を批判した。この点、超越論者ユンガーの技術支配論批判は当を得たものである。しかし、ユンガーは自らは人間の自由という視点から人間を絶対化しながら、一方、人間理性を絶対化する技術支配論を批判する。ユンガーにとり、技術支配論にみられる技術一辺倒の姿勢は、自己中心主義 egocentrism によって貫徹されたものである。しかし、彼は、技術を否定し人間を絶対化する視点と、デカルト以来の技術発展が内包する自我中心主義が、究極的には人間を絶対化し人間理性の自律性を追求するという点で共通していることを見抜くまでには至っていない。確かに、彼は、人間が「近代のイデオロギー——技術の宗教——の支配力」に包囲されてしまっていることを理解している。⁽¹⁵⁾このように、超越論者は、近代技術の脅威的な力を認めながら、一方で技術の力に対立するものとしての人間の自由を絶対化した。すなわち、彼は「人間の自由」対「近代の技術」という枠組を脱して、技術や人間について考察することができなかった。その意味で、ユンガーは、非常に重大な誤謬に陥っている。ユンガーはまた、近代人は、自らの信仰を技術発展に売り

わたしたと理解した。さらに、彼は、人間の自由を守るといふ信仰を、技術を拒否する形で表明した。このユンガーにみられる超越論者の視点には、近代技術への批判を明確にしつつ、人間自身の自由という点で自己絶対化の過程が進展している。ユンガーは自らの宗教を、「自由な、自然的な人間」⁽¹⁶⁾に対する信奉に置いたのである。

技術を絶対化する技術支配論者に対して、人間を絶対化する超越論者の視点は、ともに一見相対するようにも受けとめられる。しかしそこには共通項が見出されるのであり、それは人間自らの思惟の絶対化の過程である。スフールマンは、技術絶対化の過程は人間の「外 (outward)」に方向付けられた「絶対化」であり、ユンガーのいう自由なる人間の絶対化は人間の「内 (inward)」に方向付けられた「絶対化」といえる⁽¹⁷⁾と語っている。それは、方向は異なるが、その起点である人間自身の思惟を絶対化する過程に他ならない。

技術支配論者は、宗教的現実性をどのような制御機械をもつくりうる人間の能力におき、技術によってこそ未来は開けるとみた。超越論者は、その宗教的現実性を自由なる人間に置いた。彼らは、技術の正当な使用に対する責任を放棄して、技術は人間社会に悪なる結果を生起させるとみた。両者の視点には、人間と技術の調和ある発展という視点はまったく見出せない。それらは、ひたすら自らの主張を絶対化する過程に他ならない。技術支配論者は、未来社会を開く技術の構築を主眼としたであろう。しかし、その技術論は、革命的ユートピア主義者が批判した、結果的には人間性を否定するようなものとなった。超越論者は、自らの自由のために技術の発展を否定し、「自然にかえれ」と語った。彼らは技術を評価するにあたって、自らは自由なる人間を絶対化するばかりで、技術の意義を正当に見極めることができなかった。技術支配論者、超越論者ともに、人間と技術の調和ある関係・発展という視点を決定的に欠いているといえる。

3 自律性への信仰

技術支配論者と超越論者の哲学は人間の絶対化であり、技術支配論者は技術を絶対化し、超越論者は技術を否定する形をとった。両者共通の宗教性は、「自律性への信仰」⁽¹⁶⁾である。技術支配論者の背景には、デカルト以来の自我中心的機械論の哲学が存在している。彼らは、「人間思维の自律性」⁽¹⁶⁾を源泉として、そこから湧き上る形で技術の絶対化を顕在化させてくる。この技術絶対化の過程には、機械論的思维の絶対化の過程が潜在的に存在していることを忘れるべきでない。要するに、技術支配論、超越論とともに貫徹している原理は、人間の絶対化である。一方は、自我中心的哲学に基づく「力への意志」を本質とする人間の存在、一方は、技術の脅威に対する危険性を否定することにはじまる人間の自由の絶対化である。両者の技術論の背景には、人間中心な思维が厳然と存在しているのである。

このような技術論の宗教的背景もさることながら、さらに詳細な議論をすれば、技術支配論者、超越論者に特有の性質がみえてくる。それは、すでに明らかにしたように、究極的には人間の絶対化という点に要約される。言い換えれば、技術支配論者は技術を人間のあらゆる側面に絶対化し、技術があらゆる側面を支配すると考えていると、要約できる。超越論者については、人間のあらゆる側面に対して人間自らを立法者の位置に置く人々、と言い換えることができる。しかし、人間の社会には、それぞれの領域に固有の権威が与えられているはずであり、技術の領域には技術の、人間の領域には人間の権威が与えられているのである。端的にいえば、人間の問題は、技術の問題としてとらえられないということである。その技術の側面と人間の側面は、それぞれ独自の権威をもった側面であり、同じ次元では把握しえないのである。技術や人間の絶対化とは、技術の側面と他の側面を混同したものであり、社会に存在する様々な側面の独自性を認めないことでもある。以下、これらの論点を取り扱って、近代技術論の間

題性を提起する。

五 近代技術と領域主権

1 領域主権と相互不可還元性

近代技術に対する見方について、技術支配論と超越論の二者を提示し、そこにみられる共通の特性について示した。技術を評価するしないにかかわらず、その背景に人間自らの絶対化という過程が存在していることを明らかにした。技術支配論者は、サイバネティックスの原理をすべての領域において絶対化し、一方、超越論者は、技術の脅威にさらされている人間の自由を絶対化した。ここには、技術の領域そのものを正当に評価していないという特徴が存在している。技術支配論者についていうなら、サイバネティックスの領域を絶対化しながら、実はその領域の特性を正しく評価していないし、超越論者についても、技術の領域を正しく評価していないといえる。超越論者は、サイバネティックスの欠点をあげただけでなく、その原理やその技術的産物を正当に評価すべきである。⁽¹⁷⁾サイバネティックスは様々な分野で、現象の理解に役割を果たしている。しかし、サイバネティックスが、人間社会のあらゆる領域に対して意味をもつものではないのである。

このような論点に立つとき、オランダの著名な神学者また政治家で、アムステルダム自由大学を創設したアーブラハム・カイパー (Abraham Kuyper, 1837-1920) 以来の伝統をもつ「領域主権」⁽¹⁸⁾論が、技術支配論者や超越論者の視点に、技術と人間の調和ある発展という点において適切な回答を与えてくれる。機械は技術的なものとして位置付けられる。また、動物は生物学的なものとして位置付けられるべきものである。⁽¹⁸⁾サイバネティックスの視点から、人間の脳を機械として位置付けることは、領域主権論の視点からはありえない発想である。オランダの法理念哲学

(the philosophy of the Cosmonomic idea)、キリスト教哲学の権威ヘルマン・ドイウェールト(Herman Dooyeweerd, 1894-1977)によれば、この世には様々な様態の側面が存在し、その側面に適応した内的な性格である「法」や「規範」が存在しているのである。したがって、サイバネティックな技術主義 technicism の危険性を避けるには、サイバネティックスの技術・科学的な法則を、技術の分野以外に無造作に使用しないことが重要となる。技術は技術の領域で議論すること、すなわち固有の領域を侵さないという視点、「相互不可還元性 (mutual irreducibility)」が重要な問題となってくる。人間の自由の問題は、サイバネティックスの原理や技術主義的な立場から論じられるべきではないのである。人間が、単に優秀なる機械に、すなわち技術・科学的な特性に還元されることは、技術が人間の領域を侵すことになるのである。

そこで、この領域主権の概要について要約することを通して、技術支配論者、超越論者の立場をさらに対照化させていこう。この領域主権の論点は、カイパー以後、カルヴァン主義の伝統のうちに継承されている考え方である。ドイウェールトが詳細に議論したこの領域主権論こそ、技術支配論者、超越論者の技術論を克服する重要な視点であることが明らかになるであろう。

この領域主権論については、日本にドイウェールトを紹介した一人であるキリスト教哲学の春名純人(一九三五)が、ドイウェールトの名著『理論的思惟の新批判』をもとに、ドイウェールトの『西洋思想のたそがれ』の「あとがき」においても詳細に取り扱っている。原著『理論的思惟の新批判』は非常に難解である。ドイウェールトの「領域主権論」については、オランダのキリスト教哲学者L・カールスベーク (J. Kalsbeek) もその著『キリスト教哲学入門』において「ドイウェールト思想入門」の副題を付けている通り、詳細に解説を施している。これらの論点を参考にして、領域主権論から近代技術論を検討しよう。

2 アーブラハム・カイパーと領域主権

カールスベークは、まず、この領域主権論を実質的、精力的に推し進めたカイパーが、この原理は「聖書の創造の秩序に根ざしたもの」であり、この世の絶対的主権者である神が、社会の現実のなかのそれぞれの領域に、その領域そのものが命をもつに至るために、それ自身の特別な法則・意味を与えられていると考えていたことを紹介している。たとえば、国家、教会、家族、学校、仕事、科学、芸術などそれぞれの領域が、独自の領域において、固有の法則をもち、しかも、それぞれの領域に対する権威の源泉は、「国家」などにあるのではなく、聖書の神にあると、カイパーは考えたのである。それぞれの領域は、国家の従属物として存在するのではなく、国家自身も一つの「経験の基本的な様態 (modes)」すなわち領域にすぎないのである。しかも、様態としての教会や家族、学校など、また科学の領域や芸術の領域も同じく、各様態は、それぞれの領域にそれぞれの権威を授けられた神に対しての責任をもつものである。これは、言い換えると、神が、教会や家族、学校や会社、またそれぞれの領域に独自の特性を与え、それぞれが固有の権威をもっているのである。またそれぞれの領域が、国家のどのような部分にも還元されないことを明示したのである。カイパーは、この独自の権威を「領域主権」と呼んだのである。

このカイパーのいう領域という語は、英語では areas or modalities あるいは aspects である。これは、「領域」または「様態」と訳され、被造物の諸側面を明示したものである。先述のカールスベークは、これはまた「意味側面 (meaning-aspects)」とも呼ばれると語り、それ自身つまり各領域、様態それ自体は自己充足的ではないが、それ自らを超えたものをさし示している存在であると説明している。しかも、この様態的諸側面は、決して相互に還元不可能である。それぞれの様態・領域は、それぞれの「意味構造 (meaning-structure)」をもって、他の領域とは異った意味の違い、meaning-diversity をもち、またそれ自身としては独自の意味の全体性 meaning-totality をもっている

のである。⁽¹⁶⁶⁾

言い換えるなら、領域主権は、様々な領域の異なった法則の「不可還元性」を保証しまた保持するものである。⁽¹⁶⁷⁾これはまた神が、すべての各領域を支配包括的に秩序付ける「領域普遍性(sphere universality)」とも関連している。⁽¹⁶⁸⁾しかし、その領域普遍性を通して、それぞれの多様な諸側面は、神の領域普遍性の特別な構造のなかでそれぞれの機能を一貫して果たしているのである。⁽¹⁶⁹⁾カールスベークが説明したように、實在の一領域、空間的側面 spatial aspect が、他の實在の一つの領域である数的側面 arithmetic aspect と密接に結び付いていようと、空間的側面は数的側面では説明されえないのである。⁽¹⁷⁰⁾すなわち、空間的側面は数的側面のバリエーションにすぎない。⁽¹⁷¹⁾もし、空間的側面が数的側面に還元されるのなら、被造物の實在の諸様態のなかで、空間的側面は提示される必要がなくなるのである。⁽¹⁷²⁾この意味で、空間的側面、数的側面はそれぞれ固有の「領域主権」をもち、しかも「不可還元性」をもっている。⁽¹⁷³⁾しかし、空間的側面も数的側面も、無関係のままではない。ドイウエールトは、各様態的側面は神が創造のはじめにおいて、「實在の全側面を包括する宇宙論的時間(cosmic time)を創造され」、⁽¹⁷⁴⁾「領域普遍性」という神の秩序のうちにそれぞれが包括されているとする。

3 ヘルマン・ドイウエールトと様態側面

ドイウエールトは、このようにして、この世の實在の諸側面としてもうこれ以上には他のものに還元不可能な様態的側面として十五の側面をあげ、「領域主権論の宇宙論的、基本的原理」⁽¹⁷⁵⁾としての哲学を展開した。彼は、その一五の實在の側面はそれぞれ「数、空間、延長運動、エネルギー、生物、感覚、論理、歴史、言語、社会、経済、美、法、倫理、信仰」⁽¹⁷⁶⁾からなっていると看做す。それぞれはその領域独自の「領域主権又は様態的不可還元性」⁽¹⁷⁷⁾のうちに秩序をもって、順序立てられて整理されているのである。⁽¹⁷⁸⁾また、これらの十五の實在の諸側面とは構造を異に

するタイプの側面も存在するという。それはすでに国家と他の諸領域の関係について扱うなかで提示した領域に係する。それは、家族、国家、学校、経済事業等のような「社会的領域(societal sphere)」の場合である。要するに、この世における「具体的な事柄(concreat things)」「出来事(events)」「社会関係(societal relationships)」などの領域である。

これらの領域は、人間の日々の生活経験のなかに浮かび上がってくるもので、實在の具体的な構造に関連したものである。⁽¹⁷⁹⁾このような社会関係などの具体的な領域は、十五の様態的側面と密接に関連している。しかし、各領域が独自の法則をもって権威付けられていることには相違ない。しかも、十五の側面も、様々な社会的領域も、それぞれ他に還元できない権威をもちつつも、それらは「聖書的な根本動因」のもとにあって一貫した連関性をもっているのである。

このような様態的側面や社会的領域が独自の領域主権をもちながら、相互に関連していることについて、ドイウエールトは太陽の光がプリズムによって屈折させられている状況から説明している。それは、太陽の光の屈折が七つの色彩をもつスペクトルに分かれる現象を想起すればよい。⁽¹⁸⁰⁾プリズムによって屈折させられた太陽光は、七つのスペクトルとなって秩序付けられ、それぞれは他のスペクトルとの関係を見捨てて存在しえない。またそれぞれのスペクトルは、決して交わることはない。⁽¹⁸¹⁾ドイウエールトによると、この状況を想起する時、太陽光を屈折させているプリズムが神の創造された「宇宙論的時間(cosmic time)」であり、⁽¹⁸²⁾この時間の枠組のうちに、それぞれの様態的側面の意味がスペクトルのように分かれていくのである。スペクトルには特有の色が判別されるように、「各様態的側面は、それ自身の領域において、主権性をもち、またそれらは、それ自身の様態性において、意味の完全性を示すことになる」⁽¹⁸³⁾のである。これらのスペクトルにたとえられる各様態は、それ独自の法をもち、他の様

態には決して還元されえないのである。各様態は、様態独自の勢力範囲 orbit において主権性をもっているのである。⁽¹⁸⁾

この領域主権論において特に注目すべきことは、各様態的側面は「創造、罪への墮落、贖いという宗教的根本動因に支配されたキリスト教の出発点と切り離すことのできない一貫性」⁽¹⁸⁾をもって、順序をもって位置付けられているのである。すなわち、この領域主権論は、「起源者、意味の全体者、また究極的統一者である方の超越論的觀念と解消しがたく結合」⁽¹⁸⁾しているのである。このキリスト教の根本動因に結び付く領域主権論は、それぞれの實在の諸側面や社会関係の諸領域の独自性を認めることを主眼としており、決して自分以外の領域を侵すことなく、他との秩序ある関係のうちに存在していることを主張する。一五の様態的側面についていえば、ドイウエールトが宇宙論的時間と呼ぶ概念のもとに、初期のものすなわち下層のものの substratum から、後に出てくるもの superstratum まで、数的なものから信仰の側面に至るまで順序をもって続いている。しかも、この諸様態は、決して順序が後先逆になることはない。⁽¹⁸⁾「数的側面には数秩序、あるいは数学の法則が支配し、エネルギー側面には物理化学の法則、その他、それぞれの側面には心理法則、論理法則、言語法則、経済法則、法律、道德律といった種々な法が支配している」⁽¹⁸⁾というように、各様態的側面は順序を取りつつ、それぞれの領域での主権を守りつつ相互に関連しあっている。この世の様々な實在を表現しあっている。その順序は、本来屈折を受ける前の太陽光、つまり「束ねられた光」⁽¹⁸⁾に依存しているのであり、同時にそれらの屈折されたスペクトルとしての諸様態は相互に独立している。これは、分けることのできない「一つの意味の統一性」が、様々な意味に分割されたものと考えることができるのである。⁽¹⁸⁾

六 近代技術論の領域の絶対化

1 領域絶対化と侵犯化

十五の様態的側面また社会的諸領域が、それぞれ独自の法則をもち、それぞれの間には他の領域には還元しえない関係があることを示した。各領域は、プリズムを通して屈折する光のように、本来は一つの光源からでいたものであることも述べた。このことは、すでに展開してきた近代技術論の「絶対化」過程に対して意味ある視点を提供する。

その第一は、領域主権の不可還元性の視点からの回答である。すなわち、どのような領域もその領域における法則をもっており、ある特定の領域の法則を他の領域に拡大していくことは、領域主権の不可還元性を侵すことになるということである。すでに示したように、デカルト以後にみられる機械論的哲学に遡ることのできる技術絶対化の過程には、技術支配論者が重視したサイバネティックスの絶対化の過程が存している。しかし、聖書的世界観に基づく領域主権の立場に立つとき、たとえばそのサイバネティックスの数的側面の数的法則を絶対化して、他の様態的側面や社会領域にまでサイバネティックスの原理が適用されるべきではない。仮に社会的側面 social aspects についていえば、そこには、その側面の「意味の核 (meaning-nuclei)」としての「社会的関係性 (social intercourse)」が存しているのであり、サイバネティックスの数的原理が社会的側面をも拘束することはいえない。もし数的側面が社会の全領域に適用されるとなると、それは領域主権論からして数的側面の越権行為に他ならない。またたとえば、技術支配論者ウィーナーは、サイバネティックスは人間の頭脳にもとって代わりうる考えた。仮に人間の脳を生物学的側面と感覚的側面という二面できるとするならば、その「意味の核」は生物的側面としては生命力 vitality (life) であり、感覚的側面としては感情 feeling であって、サイバネティックスの数的原理の「意味の核」で

ある数量 quantity (number) とは異なる次元の意味をもつ。サイバネティックスを人間の生物学的側面や感覚的側面にまで適用させることは、領域主権論からして認められないのである。

ドイウェールトによれば、様態的側面の秩序をもった順序関係のうちに、数的側面は生物学的側面や感覚的側面に従属するのであって、生物学的側面や感覚的側面に数的な様相を想起することはできるがその逆は不可能である。数的側面としてサイバネティックスをみると、サイバネティックスはその数的側面においてのみ独自の法則を担い、人間の脳の領域は数的な側面の法則に従うものではない。人間の脳の領域などは、「純粋な数学」の領域には還元されないものである。このような点で、ウィーナーやシュタインブーフのいうようなサイバネティックスが、人間の能力にとってかわるということはありえない。サイバネティックスが、人間の能力に対する代替性を主張するなら、それはこの世の「宇宙的時間」のなかに包摂されている領域主権論を侵すことになるのである。

このような領域の侵犯については、またユンガーらの超越論者の主張するように人間の自由のみを重視し技術を否定する立場にもあてはまる。超越論者は、この世が神の創造に基づく「宇宙論的時間」のうちに十五の諸様態が秩序付けられ、その様態側面はそれぞれ固有の領域で独自の法則に基づいた役割を担っていることを無視している。たとえば、ユンガーは、十五の様態的側面の一つである技術に関連した諸側面の領域主権を無視しているのである。たとえば、技術が運動の側面 kinematic aspect にのみ関連しているとするなら、その運動の様態的側面が現実存在するのに、人間の自由に関連した側面、たとえば審美的側面 aesthetic aspect または道徳的側面 moral aspect のみを絶対化しているということになる。このように、特定の諸側面を他の様態的側面に対して絶対化して、他の様態的側面を完全に従属させたり特定の様態的側面を無視するところに、領域主権の秩序を侵す様々な問題が生じてくる。

2 領域主権の主権的起源者

また二つ目の重要な観点は、領域主権論が「主権的な起源者 (sovereign Origin)」⁽⁹⁴⁾としての主イエス・キリストを伸保者とする神によって、保持されているという視点に関連した問題である。それぞれの領域が、究極的には順序立てられて一つの普遍的秩序をもつて関連付けられていることをすでに指摘した。それは、このような論点を無視することによって生じてくる、自己絶対化の過程の問題である。端的にいえば、領域主権を創造の秩序のうちに支えられている「起源者」の意識の欠如の問題である。

技術支配論者や超越論者の両者に共通して、彼らは自らの考え方を絶対化するうちに、人間自身を絶対化し自らを立法者や起源者の位置に引き上げたのである。しかし、ドイウェールトも語っているように、神こそが各様態的側面に意味を与える方であり、この世の「時間的宇宙の意味全体は、キリストのうちにみられる」⁽⁹⁵⁾のである。彼らは、この点に、つまり各様態は神が起源者であることに着目せず、人間自らを起源者としようとしたのである。領域主権論からすれば、現実の社会は様々な意味をもつ社会に分かれ、また人間は様々な活動に従事しようと、それらの営みはすべて神の創造の秩序のなかに存在しているのである。神の存在と意味の一貫性を無視しては、現実の社会の諸様態は、決してその意味を遂行しえない。諸様態の「起源者」は神である。「それぞれの側面は、神によって与えられた法において、その個性性を担う」⁽⁹⁶⁾のであり、また神が起源者であるために、各様態それぞれはそれ自身「自己充足的、自律的なものではない」⁽⁹⁷⁾のである。各様態的側面は神が与えられた秩序のうちに、その側面と与えられた法則に基づいて不可還元的であり、また起源者である神との関連のうちに、はじめて全体の一つの側面として機能する。したがって、主キリストとの関連のうちにとらえられる神は、「各様態の絶対化を決して許さない」⁽⁹⁸⁾ばかりか、「様態的側面とその領域のもつ法則の意味の内的な様態的一貫性」⁽⁹⁹⁾を保証する起源者なのである。

このように、領域主権論の視点に立てば、各様態の意味の充全性を保証し、意味の究極的統一を与える方が神であり、その神を無視して本来の技術も人間の自由も存立しない。技術支配論者、超越論者などの近代技術論は、この意味で、技術などの様態的側面を絶対化しただけでなく、その様態を提示される起源者を意識することもなかったという、二重の誤謬を犯しているのである。

ウィーナーやユンガーは、最終的に人間を起源者に位置付け、起源者としての自己充足性を自らのうちに示そうとした。彼らのように、人間自らの「力への意志」に訴えるような「人本主義的内在哲学」⁽¹⁹⁾は、創造の起源者を意識していないだけでなく、領域主権の觀念など皆無である。諸様態に意味を与える創造者を無視して、人間そのものを絶対化していったのである。ドイウエールトは、この自己絶対化に関して、「普遍法則を絶対化する」者と「個人的主体を絶対化する」者の二様を示している。これらの両者とも、内在哲学に関連したものとして人間そのものを絶対化する。ある者は、技術法則を「普遍的な妥当的法秩序」とみて、あらゆる領域にそれを適用しようとし、ある者は「真の実在、すなわち現実の姿を単なる偽りの姿とみ」、自己を絶対化するのである。彼らには、共通に、「内在哲学」と呼びうる思惟方法が根底にある。

このように技術支配論や超越論の近代技術論には、領域の不可還元性と起源者としての神という二点で問題があると結論付けることができる。これらは領域主権論からは隔絶したものであり、各領域に意味を与える起源者を無視したものである。これらの二点を主眼としない技術論は、結局自己絶対化して、領域として与えられた各領域を正しく評価しないことになる。

3 技術の領域の再確認

そこで、技術を正しく評価するには、技術の領域や側面を正しく把握し、その側面の法則を正しく応用すること

が重要となる。そのためには、技術を用いる人間は、技術の領域が神の秩序のもとに置かれ、その意味が神によって示されていることを把握しておかねばならない。言い換えるなら、技術者は、技術の限界を知り、またその能力も正しく把握することが大切である。スフールマンは、「テクノロジーの意味を正當に評価しながら、開発と維持を追求することは、科学者と技術者の極めて高い道德精神に新しくかつ深い内容を注ぎこむ」⁽²⁰⁾ことであると述べている。この科学者と技術者のエートスは、領域主権を正しく評価し認識するところにできあがる。スフールマンは、「創造世界の意味を開示し、深め、高揚することにおいて、熱心に求めるべきである」⁽²¹⁾とも述べている。領域主権は神の創造的秩序において、神が様々な領域を与え、そこに意味を存在せしめ、その意味と関連した法則を与えていることを示している。技術の領域を絶対化するのでも否定するのでもなく、技術は神の啓示の秩序のなかに厳然と存在するものと認めることが重要である。その領域固有の諸法則を正當に評価し、それを他の諸領域と調和させつつ正しく位置付けることが求められている。そのことが、神の開示した意味の一貫性に奉仕することにつながるのである。

スフールマンは、「テクノロジーの目的と価値と規範は、…(中略)…技術倫理の中に明瞭にされるべきである」⁽²²⁾とも語っている。テクノロジーの目的、価値、規範を、正當に評価するという技術の倫理は、技術が意味をもつ領域を制限させることに関係している。また技術を単純に無視することは、技術倫理に照らして正當とはいえないであろう。技術は、神の創造の秩序のなかで、それ自身の独自の法則をもっている。その領域は、それ自身正當に評価されるべきなのである。技術を用いる人間は、技術は創造の秩序の進展に貢献すべきものであるということを、深く心に留めておかねばならないであろう。

七 人間の自己絶対化と技術

1 技術の再評価

技術支配論者は、自己統御可能な機械に未来への希望を託した。このサイバネティックスの機能は、人間の能力にも代わりうるような「人間の機能」を発揮しうるとした。ウィーナーは、「人間は、機械によって置き換えられるであろうか」⁽²⁶⁾と問題提起した。技術支配論者は、コンピュータの高性能化の過程で情報の概念を絶対化し、技術の未来を樂觀視した。⁽²⁷⁾ シュタインブーフは、未来はサイバネティックスによってコントロールされると考えた。⁽²⁸⁾ 一方、超越論者ユンガーは、技術は自然を破壊し自由を脅かすもの、他に比較しえない程に魔性的また普遍的な力であると考えた。⁽²⁹⁾ 超越論者は、技術の未来を信じることはできず、ユンガーは技術ではなく「自然へかえれ」と主張した。⁽³⁰⁾ 超越論者ハイデッガーは「あらゆる技術的な活動の結果は死である」⁽³¹⁾とも語った。ハイデッガーは技術を「危険なもの」⁽³²⁾としてとらえ、「存在への復帰」、つまり人間が本来の自己を取り戻すには技術から離れる必要があることを示した。⁽³³⁾

このような技術観では、技術を正しく評価したことにはならない。すでに領域主権論を通して技術の評価について整理したように、彼らは宇宙論的時間のなかに存在する各様態側面を絶対化または否定し、しかもその起源者を見抜くことができなかった。彼らの視点では、人類と技術の間に統一的、調和的な関係をもたらすことはできない。⁽³⁴⁾

そこで問題となるのは、この両者に共通してみられる宗教的背景にある「自律性 (autonomy) への主張」⁽³⁵⁾を看破する必要がある。彼らには技術に対する思い入れに起因する「自己崇拜」と、人間の存在や人間の自由への思い入れを核とする「自己崇拜」が存在している。⁽³⁶⁾ 技術支配論者や超越論者は、技術の絶対化またはその否定という方向に行かざるをえなかった。彼らは、自己の主張を絶対化し領域主権論の枠組にみられる超人間的法則、規範的原理

の存在に対して何の意識もないのである。⁽³⁷⁾ 両者ともに自らの判断に従って自らの理性を絶対化し、自らの志向の枠のなかにあって技術を問題にしたにすぎない。この誤謬は、スフールマンがいうように「自己崇拜」が「人本主義的な世界観」と密接に結合された結果である。⁽³⁸⁾ 結局は、人間性そのものが絶対者として定立されるのである。

2 全実在の統治者と秩序

このような過程にあって、課題とすべきは、「神が万物の起源」⁽³⁹⁾者であることを認識することにある。すべてのものは神によって創造され、その神の創造の秩序のうちに、それ独自の法則をもって存在している。したがって、その法則を侵すことは、その領域の主権を認めないばかりか、その創造者たる神をも否定することになる。繰り返すまでもなく、技術は神がその秩序のうちに位置付けられているものである。技術は、神との関係のうちにとらえない限り、人間の絶対化の過程と関連することを忘れるべきでない。キリスト教有神論の伝統に立つ領域主権論に従う限り、全実在は神に依存し、その神の与えられた宇宙論的時間のなかで、神の創造の時の意味の一貫性のうちに神の意志に従っているのである。

このような意味において、技術それ自身を絶対化するのではなく、技術そのものの位置をその起源者とのうちに明確に位置付け、その地平にたつて技術を用いていくことが必要となる。全実在の統治者たる神を知り、その神の与えられた諸法則性、諸規範を明確に知り、自らの様態・領域のなかでその固有の法則を生かしていくことが大切である。キリスト教有神論的世界観においては、それぞれ実在の諸領域が神の秩序のなかにあって、神のもつ統合の意味が分散されたものとして独自の法則のうちに機能することを意識する必要がある。要するに、万物は実在にそれぞれの意味を与える起源者としての神との関係において存在している。人間が、特定のものを絶対化することはその起源者を否定することになる。我々は、神との関係において、「人間の文化活動の位置形式としての技術は、

主イエス・キリストのもとに位置付けられねばならない⁽²⁹⁾という主張に耳を傾けなければならない。

注

- (1) (2) Egbert Schuurman, *Reflections on the Technological Society*, Wedge Publishing Foundation, 1977, p.11. 春名純人監訳『技術文化と技術社会』すぐ書房、一九八四年、三〇頁。以下に用いる「近代」の語には、時代的に現在の社会を意味させている。この著は後、*Reflections*で表示する場合がある。
- (3) *Ibid.*, p.3. 同書、一三頁。
- (4) *Ibid.*, p.6. 同書、一九頁。
- (5) (6) *Ibid.*, p.8. 同書、二三頁。
- (7) (8) *Ibid.*, p.9. 同書、二六頁。
- (9) (10) *Ibid.*, p.6. 同書、一九頁。
- (11) (12) ユルゲン・ハーバマス、長谷川宏訳『イデオロギーとしての技術と科学』紀伊國屋書店、一九七〇年、四七頁。
- (13) *Reflections*, p.6. 前掲書、一九頁。
- (14) (15) *Ibid.*, p.10. 同書、二七頁。
- (16) Egbert Schuurman, *Technology and the Future: A Philosophical Challenge*, Wedge Publishing Foundation, 1980. スフルマンによれば、技術支配論者と実証主義者は、同じものとみてよいであろう。両者共に、技術を絶対化し技術を用いて社会変革していこうとする (*Ibid.*, p.xxi)。またこの後に取り上げるが、『技術文化と技術社会』では、革命的ユートピア主義者として提起したユルゲン・ハーバマス、ハーバート・マルクーゼは、『技術と未来』では技術肯定論者でもありまた超越論者でもあるとしている (*Ibid.*, p.xxi)。これらの技術論者について簡単に定式化するなら、技術支配論者イコール技術肯定論者であり、それに対するものとして超越論者がある。その中間に革命的ユートピア主義者が位置付けられることになる。この著は後、*Technology*で表示する場合がある。

- (17) *Ibid.*, p.325.
- (18) この点については、第三章二節「技術的規範と人間の責任」参照。
- (19) ノーバート・ウィナー、鎮目恭夫・池原止戈夫訳『人間機械論』みすず書房、一九七九年参照。「サイバネティックス」という語は、彼が「私はそれをギリシア語の『舵手』を意味する『キュベルネテス (kubernētēs)』という言葉——今日われわれのいうガバナー (governor 調速器) の語源になったギリシア語——からつくりだした」(同書、八頁)と述べていることが参考となる。その語の意味は、「目標をもつ行動の達成には、感覚器→制御器→運動器→(ふたたび) 感覚器……というフィードバックの輪をつうじて、行動を目標達成へむけて制御してゆくことが必要で、目標の移動や環境の変化がある場合は、その移動や変化を予測して、先をみこした制御をせねばならない」(『岩波科学百科』岩波書店、一九八九年、四二四頁)のであり、そのような目的遂行のために自動的に制御する機械を考案したり、それらの理論を用いて、「人間にも動物にも機械にも通用する工学的制御の理論」(前掲、ウィーナー『人間機械論』、一〇頁)を研究したりする学術の総称をいう。
- (20) *Technology*, p.180.
- (21) *Ibid.*, p.191.
- (22) *Ibid.*, p.192.
- (23) *Ibid.*, p.200.
- (24) *Ibid.*, p.202.
- (25) *Ibid.*, p.205.
- (26) ノーバート・ウィーナー、前掲『人間機械論』二〇五頁。
- (27) (29) *Technology*, p.191.
- (30) (31) *Ibid.*, p.192.
- (32) *Ibid.*, p.200.

- (33) *Ibid.*, p.201.
- (34) *Ibid.*, p.202.
- (35) (36) *Ibid.*, p.209.
- (37) *Ibid.*, p.417.
- (38) (39) *Ibid.*, p.214.
- (40) *Ibid.*, p.218.
- (41) *Ibid.*, p.247.
- (42) *Ibid.*, p.272.
- (43) *Ibid.*, p.213.
- (44) *Ibid.*, p.217.
- (45) *Ibid.*, p.220.
- (46) *Ibid.*, p.222.
- (47) (48) *Ibid.*, p.223.
- (49) (50) *Ibid.*, p.224.
- (51) *Ibid.*, p.227.
- (52) ~ (54) *Ibid.*, p.229.
- (55) *Ibid.*, p.231.
- (56) *Ibid.*, p.237.
- (57) (58) *Ibid.*, p.247.
- (59) *Ibid.*, p.272.
- (60) *Ibid.*, p.179.

- (61) *Ibid.*, p.275.
- (62) (63) *Ibid.*, p.182.
- (64) 前掲(注)の(16)参照。
- (65) *Technology*, p.187.
- (66) (65) *Reflections*, p.3. 前掲書 一三頁。
- (68) *Ibid.*, p.5. 同書 一八頁。
- (69) 同書 一四頁 訳者注。
- (70) *Technology*, p.51.
- (71) *Reflections*, p.6. 前掲書 二一〇頁。
- (72) *Technology*, p.55.
- (73) *Ibid.*, p.57.
- (74) *Ibid.*, p.59.
- (75) *Ibid.*, p.55.
- (76) ~ (78) *Ibid.*, p.56.
- (79) ~ (81) *Ibid.*, p.57.
- (82) (83) *Ibid.*, p.59.
- (84) (85) *Ibid.*, p.60. 前掲書 第二章拙訳「環境汚染——無視されている宗教的哲学的背景——」参照。
- (86) *Ibid.*, p.62.
- (87) (88) *Ibid.*, p.63.
- (89) *Ibid.*, p.64.
- (90) *Ibid.*, p.60.

- (91) *Ibid.*, p.64.
- (92) (93) *Ibid.*, p.66. 春名純人「キリスト教弁証学序説」『哲学と神学』法律文化社、一九八五年参照。
- (94) *Ibid.*, p.67.
- (95) *Ibid.*, p.70.
- (96) *Ibid.*, p.74.
- (97) (98) *Ibid.*, p.75.
- (99) (100) *Ibid.*, p.78.
- (101) *Ibid.*, p.67.
- (102) (103) *Ibid.*, p.70.
- (104) *Ibid.*, p.110.
- (105) *Ibid.*, p.81.
- (106) *Ibid.*, p.86.
- (107) *Ibid.*, p.116.
- (108) *Ibid.*, p.122.
- (109) *Ibid.*, p.124.
- (110) *Ibid.*, p.113.
- (111) *Ibid.*, p.114.
- (112) *Ibid.*, p.113.
- (113) *Ibid.*, p.116.
- (114) *Ibid.*, p.121.
- (115) (118) *Ibid.*, p.101.

- (119) *Ibid.*, p.125.
- (120) ジャック・エリユール、島尾永康・竹岡敬温訳『技術社会』上・下、すぐ書房、一九七五年。
- (121) *Technology*, p.141.
- (122) *Ibid.*, p.155.
- (123) *Ibid.*, p.157.
- (124) ジャック・エリユール、前掲書、上、一九〇頁。
- (125) *Reflections*, pp.25ff. 前掲書、五五頁以下。
- (126) *Ibid.*, p.26. 同書、五七頁。
- (127) *Ibid.*, p.26. 同書、五八頁。
- (128) (129) *Ibid.*, p.28. 同書、六一頁。
- (130) *Ibid.*, p.29. 同書、六二頁。
- (131) *Ibid.*, p.30. 同書、六四頁。
- (132) *Ibid.*, p.30. 同書、六五頁。
- (133) *Ibid.*, p.31. 同書、六六頁。
- (134) *Ibid.*, p.35. 同書、七四頁。
- (135) 春名、前掲「キリスト教弁証学序説」参照。
- (136) (137) *Reflections*, p.53. 前掲書、一〇五頁。
- (138) *Ibid.*, p.58. 同書、一一四頁。
- (139) *Technology*, p.319.
- (140) (141) *Ibid.*, p.79.
- (144) *Ibid.*, p.80.

- (145) *Reflections*, p.58. 前掲書、一一四頁。
- (146) *Ibid.*, p.55. 同書、一〇八頁。
- (147) *Technology*, p.205.
- (148) Herman Dooyeweerd, *Roots of Western Culture: Pagan, Secular, and Christian Options*, Wedge Publishing Foundation, 1979, "Sphere Sovereignty", pp.40-60. 下記の著は後、*Roots*, で表示する。
- (149) *Technology*, p.205.
- (150) *Roots*, p.42.
- (151) *Technology*, p.206.
- (152) *Roots*, p.43.
- (153) Herman Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought*, Vol. 1-2, The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1969. 下記の著は後、*New Critique*, Vol. 1-2, で表示する。
- (154) <ルッペン・ドニーウェールト> 春名純人訳『西洋思想のなぞがれ』法律文化社、一九七〇年。
- (155) L. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy: An Introduction to Herman Dooyeweerd's Thought*, Buijten & Schipperheijn, 1975. 下記の著は後、*Contours*, で表示する。
- (156) *Ibid.*, p.94.
- (157) (158) *Ibid.*, p.92.
- (159) <ルッペン・ドニーウェールト> 前掲書、二〇〇頁。
- (160) *Contours*, p.92.
- (161) (162) *Ibid.*, p.93.
- (163) *Roots*, p.43.
- (164) (165) (166) *Contours*, p.84.

- (167) *Roots*, pp.45ff.
- (168) *Roots*, p.46.
- (169) *Contours*, p.84. *New Critique*, p.98.
- (170) (171) *Contours*, p.85.
- (172) *Ibid.*, p.88.
- (173) *New Critique*, Vol. 1-2, p.vi.
- (174) *Roots*, p.41. <ルッペン・ドニーウェールト> 前掲書、二〇〇頁。
- (175) *New Critique*, Vol. 1-2, p.102.
- (176) *Contours*, p.148.
- (177) *Roots*, p.44.
- (178) *Roots*, p.47.
- (179) *New Critique*, Vol. 1-2, p.101.
- (180) (181) *Ibid.*, p.102.
- (185) *Ibid.*, p.104.
- (186) この点については、L・カールスベークが的確に解説しているように、十五の様態的側面のうち、「歴史的」側面と「論理的」側面をみるなら、「歴史的」側面は「論理的」側面より上層に秩序付けられている (*Contours*, p.96.)。したがって、最初に出てくる「数的」側面は、いかなる下部の様態ももたないし、また最後に出てくる「信仰」側面は上層の側面ももたない。これら「数的」側面と「信仰」側面は、十五の様態的側面の両極をなしており (*Contours*, p.96.)、その意味で「数的」側面からの十四番目の「倫理的・道徳的」側面は、十五番目の「信仰」側面の下層の様態的側面であり、「信仰」側面のなかには、それらの十四番目以下の側面が内包されていると考えることができる。十五の様態 (aspect) 中の「数 (numerical)」空間 (spatial)、延長運動 (extensive movement)、エネルギー (physical-chemical)。

- 生物 (biotic) ' 感覚 (sensory) ' 論理 (analytical-logical) ' 歴史 (historical) ' 言語 (linguistic) ' 社会 (social) ' 経済 (economic) ' 美 (aesthetic) ' 法 (juridical) ' 倫理 (moral) ' 信仰 (faith or belief) ' など (＜ハブ・エー・イウエールト、前掲書、春名「あとがき」二〇〇' 二〇三頁参照)。
- (187) ヘルマン・ドレイウエールト、前掲書、二〇一頁。
- (188) (189) *Contours*, p.108.
- (190) *New Critique*, Vol. 1-2, p.98. Footnotes. 1.
- (191) (192) *Ibid*, p.99.
- (193) *Ibid*, p.100.
- (194) (195) ヘルマン・ドレイウエールト、前掲書、二〇一頁。
- (196) *New Critique*, Vol. 1-2, p.104.
- (197) *Ibid*, p.105.
- (198) *Ibid*, p.104.
- (199) *Ibid*, p.108.
- (200) *Ibid*, p.110.
- (201) *Ibid*, p.108.
- (202) *Ibid*, p.110.
- (203) (204) *Reflections*, p.60. 前掲書、一一六頁。
- (205) *Ibid*, p.60. 同書、一一七頁。
- (206) *Technology*, p.319.
- (207) *Ibid*, p.321.
- (208) *Ibid*, p.322.

- (209) ~ (212) *Ibid*, p.316.
- (213) ~ (216) *Ibid*, p.326.
- (217) (218) *Ibid*, p.327.
- (219) Calvin Center for Christian Scholarship, *Responsible Technology*, William B. Eerdmans Publishing Company, 1986. p.ix.

初出一覧

第一章 ゆらぎの社会と社会倫理

一節 ゆらぎの社会と社会倫理 書き下ろし。

二節 個人倫理と社会倫理 書き下ろし。

三節 社会的性格と社会倫理

第二章 キリスト教社会学と社会倫理

一節 キリスト教社会学と社会倫理

大阪基督教短期大学紀要『神学と人文』第二集、一九八一年十二月に「キリスト教社会学の試み（Ⅰ）——その方法論的特性をめぐって——」と題して発表したものを加筆修正。

二節 科学の前提と中立性

阪南大学紀要『阪南論集』人文・自然科学編第二五巻第四号、一九九〇年三月に「科学と人間——科学の前提と中立性——」と題して発表したものを加筆修正。

第三章 技術社会とキリスト教

一節 技術社会の位置付け

大阪基督教短期大学紀要『神学と人文』第三集、一九八三年十二月に「キリスト教社会学の試み（Ⅱ）——技

- パワー・エリート 34
 ヒエラルヒー 35
 ビューリタニズム 178-180
 ビューリタン 45, 126
 ファッシズム 33
 フォーマルな組織 35
 福音書の倫理 17
 文化接触 2
 文化の型 28-29
 プロテスタンティズム 7, 18, 31-32, 64-65, 126, 179-181
 ベルーフ 59, 61
 弁証法的唯物論 231
 放送倫理 7
 放蕩息子 16-18
 方法的懐疑 79, 98, 102, 131

 マ 行
 マス・コミュニケーション 34
 マルクス主義 47
 目的合理的な生活態度 179

 ヤ 行
 有機的連帯 153
 有神論的技術論 77, 173
 有神論の世界観 176, 195, 197, 200

- 豊かな社会 36-37
 ゆらぎ 1, 6, 75-77, 91, 99, 105
 様態の側面 246-253
 様態の不可還元性 248
 予言の自己成就(自己成就の予言) 83-86, 90-91

ラ 行

- 利益原理 158
 理神論 236
 理性の自律 104, 132, 240, 242
 略奪文明化 234
 流動集団 38
 領域主権 198-199, 223, 230, 245-248, 250-257
 領域普遍性 248
 良 識 97
 倫理としての理法 4, 8, 12
 倫理の意味 3
 倫理の領域 7
 ルネサンス 62-63, 130, 154
 連字符社会学 43-44

ワ 行

- 渡り鳥の性格 152
 我々意識 32

術社会の位置付けをめぐって——」と題して発表したものを加筆修正。これは、森川甫編著『現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム』すぐ書房、一九八七年十月に「技術社会とキリスト教(Ⅰ)」と題して再録された。

二節 技術的規範と人間の責任

大阪基督教短期大学紀要『神学と人文』第二四集、一九八四年十二月に「キリスト教社会学の試み(Ⅲ)——技術的規範と人間の責任——」と題して発表したものを加筆修正。

三節 有神論的技術論

大阪基督教短期大学紀要『神学と人文』第二六集、一九八六年十二月に「キリスト教社会学の試み(Ⅳ)——技術社会における有神論的世界観の確立にむけて——」と題して発表したものを加筆修正。これは、森川甫編著『現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム』すぐ書房、一九八七年十月に「技術社会とキリスト教(Ⅱ)」と題して再録された。

第四章 エフベルト・スフールマンと近代技術論

一節 エフベルト・スフールマンの『技術と未来』

日本カルヴィニスト協会『カルヴィニズム』一九八一・八二年合併号、一九八二年十月に「技術社会とキリスト教——エフベルト・スフールマン著『技術と未来』をめぐって——」と題して発表したものを加筆修正。

二節 エフベルト・スフールマンの近代技術論と領域主権

阪南大学紀要『阪南論集』人文・自然科学編第二三巻第三号、一九八八年一月に「近代技術論と領域主権——E・スフールマンの技術論再考——」と題して発表したものを加筆修正。

規範的道德 9
客観的知識 80-83
共生 213
巨帯都市 36
ギリシアの自然観 132-133
キリスト教学 44
キリスト教社会運動 48
キリスト教社会改良 48-49
キリスト教社会学 43-47, 50-53, 56-58, 62, 65, 67-69, 125
キリスト教社会教説 62, 66
キリスト教社会理論 63
キリスト教社会倫理 45, 48, 53-54, 56-57, 61
キリスト教社会倫理学 45, 51-53, 56, 62
キリスト教世界観 181
キリスト教的自然観 178
キリスト教的正義 52
キリスト教哲学 13, 131, 134-135, 148, 175-176, 193, 199-200, 216, 246
キリスト教有神論 120, 134-136, 148, 161, 166, 176, 201, 204, 215, 217-218, 225, 228, 239, 257
キリスト教倫理 19, 49, 53-54, 56, 58, 67-68, 138, 149, 164-166, 181
経済的合理性 98
経済倫理 7, 13, 55, 177
啓示の原理 135-136
啓蒙主義 63, 130
ゲゼルシャフト 54, 60-61
ゲマインシャフト 54, 60-61
権威主義的パーソナリティ 33
行為の連関 11-12
行為の道具化 150-151
工作人 95-96
功利主義 102
合理的精神 177-178, 180-181, 191, 196
心 101-102, 104, 184-185
「心」の問題 100
個人の道徳性 20-21
個人倫理 11-16, 18-20, 22
コンピュータ・サイエンス 214
根本動因 175, 185-186, 189, 201-202, 219, 249-250

サ行

再生理性 135
サイバネティックス 226-232, 245-246, 251, 256
自己中心の人間 100
自然科学的思惟 230, 241
思想的前提 215
史的唯物論 30-31, 231
死のコントロール 156-157
資本の論理 34
島の貧困 36
社会 25
社会構造 25-28, 85, 75-103, 182
社会主義 47
社会的規範 6, 15, 26, 28-30, 149
社会(的)状況 84, 86-88, 102, 152, 182, 202
社会的性格 25, 32-33, 152
社会変動 3, 25-28, 30, 38-40, 56-57, 68, 76
社会倫理 1, 6, 8-9, 11-16, 18-20, 22, 25, 31-32, 35, 38, 43, 54
主意主義的行為理論 86
宗教改革 62-64, 126, 196
宗教社会学 45, 62, 65
宗教的確実性 131, 240, 243
宗教的確信 240
宗教的根本動因 186, 202
宗教的信念 184
宗教的道徳性 22
宗教倫理 64
集団規範 32
集団の道徳性 20-21
集団倫理 12
主観主義 220, 238-239, 242
主観主義の人間 225
主観的自我 80
主観的側面 86-87
主観的知識 80
主権的な起源者 253
呪術(魔術)からの解放 126, 179
主体的自我 98
主体的精神 98

主知主義 79
準模集団 85-86
状況 83-87, 90-91, 118, 130, 148-149, 164, 182, 189, 202
状況規定 84-86
状況主義 54, 58, 128
常識 81
常識的知識理論 81
上部構造 31
職業観 59
職業危機 60-61
職業社会学 58, 61
職業の意味 59
職業労働 179
職業倫理 61, 179, 181
職分 43, 78-79, 90
自律性への主張 256
自律性への信仰 244
自律的哲学 220, 240
人猿同祖説 128
新カルヴァン主義 198
心情倫理 17-20, 22
信条倫理 18-19
人本主義 130, 133, 154, 192, 225, 240, 254, 257
推測的性格 81, 89
スチュワードシップ 137-138, 161-165
生活世界の複数性 151
生産関係 30
生産力 30
生産様式 31
政治的道徳性 22
政治倫理 7
生命なき特質 182-183
生命の飛躍 27
生命倫理 9
世界観 77, 99, 101, 126, 131-132, 175-176, 196-198, 200, 251
責任倫理 16-20, 22
世俗化 45, 220, 239
世俗内禁欲 63, 179
善意の倫理 17
潜在的機能 83
全体社会 12, 26, 39

全体主義 50
相互不可還元性 245-246
創造の秩序 137, 221, 247, 253, 255, 257
存在被拘束性 6

タ行

対抗原理 76-77, 79, 99-101, 104
第三の波 2, 35
大衆文化 34
大量消費 34
大量生産 33-34
ダーウィニズム 127
脱工業社会 35
力への意志 234-236, 244, 254
知識 80-81, 97, 187-190, 195, 223
知識社会学 119
中範囲の理論 88
超越論者 218-220, 225, 232, 234-235, 237, 239-246, 252-254, 256
罪の文化 136
罪を基調とする文化 29
ディオニュソス型文化 29
テクノロジー 117, 134, 148, 157, 159, 213-214, 223-224, 232, 240-241, 255
哲学的思弁的知識 89
哲学的前提 89
道徳的人間 19, 22
都市化 36

ナ行

内在哲学 133, 254
ナショナリズム 40
ニヒリズム 237
人間機械論 227
人間性の宗教 132
人間中心主義 133
人間の自由 219
根こぎ感 154
ネットワーク 40

ハ行

バイオ・サイエンス 214
恥を基調とする文化 29
パラダイム転換 96

都留重人 160
 デカルト 77, 79, 92-95, 97-98, 100-103,
 129-133, 135, 154, 235-236, 238, 240-242
 デュルケム 153
 デ・ヨング 192-193
 暉峻淑子 37
 テンニース 60
 ドーイウェールト 184-185, 187, 201-202,
 246, 248-250, 252-254
 ドウクマン 58-61, 65, 67
 トフラー 2, 35
 トマス 83-85
 トマス・ア・ケンピス 203
 豊田利幸 123
 トルストイ 94
 トレルチ 62-68, 127

ナ行

中村勝己 98, 104, 126, 128
 西田天香 48
 ニスベッ ト 27
 ニーチェ 29, 235-236
 ニーバー 19-22
 ニュートン 236
 根井康之 177-178, 180
 野田又夫 100

ハ行

ハイデッガー 232, 237-238, 240-241, 256
 ハウツワールト 217
 バウロ 59
 バーガー 151-152
 バーソンズ 83, 86, 88-89, 148-149
 バトルス 188
 ハーバマス 224
 春名純人 131-132, 200, 246
 ビカート 155
 ビタゴラス 132
 ヒトラー 50
 平分元章 153-154
 ヒューズ 156, 161, 164-165
 ファン・リイセン 193-195
 福留久雄 203
 プラトン 8, 15, 131-132, 238

ブリゴジン 1-2, 75, 77
 ブルンナー 49-53, 55-56, 65, 67, 178,
 180
 フロイト 83
 フロム 32-33
 ベーコン 92-93, 236
 ベネディクト 29
 ベル 35
 ベルクソン 27
 ペンティアー 46-49, 53, 56, 65, 67
 ベン-デーヴィッド 125-126
 ボアンカレ 94-95
 ホーイカース 132
 星野芳郎 124
 ポッパー 80-83, 86, 88-89
 ホメイニ 28

マ行

マッカイ 137
 マートン 83-90
 マルクス 30, 32, 47, 83
 マルクーゼ 224
 村上陽一郎 103, 125, 180
 室鳩巢 15-16
 毛沢東 28
 森有正 97
 森島通夫 18-19

ヤ行

山中良知 13-15, 45, 134-136, 199
 ユンガー 232-238, 240-243, 252, 254,
 256

ラ行

ライブニッツ 238
 ラドニック 149-150
 ランナー 187-191
 リード 190, 193
 ルター 59, 61
 ルックマン 45

ワ行

和辻哲郎 11-12
 ワット 40

事項索引

243
 学問的中立性 119
 学問の「専門化」 89
 価値 3-5, 7, 29, 80, 86, 103, 175,
 183, 192
 価値判断排除 79-80, 82-83, 88
 下部構造 31-32
 神中心的人間 100
 神の管財人(管理人) 135, 137, 161-163
 カリスマ 27-28
 カルヴァン主義哲学協会 216
 カルヴィニズム 126, 179
 カルヴィニスト 215
 環境倫理 7, 13
 官僚制 35
 機械論的思惟 103, 244
 機械論的「視座」 92
 機械論的自然観 241
 機械論の哲学 93-94, 130-133, 154, 241,
 251
 技術革新 33, 40, 166
 技術環境 122
 技術計画論(者) 224, 232
 技術肯定論者 218-220, 225-226, 228-229,
 237, 239
 技術至上主義 35, 37, 147, 152, 156, 166,
 184-185, 220-221, 235
 技術支配論者 223-225, 230-232, 234,
 240-246, 251, 253-254, 256
 技術主義 246
 技術主権社会 134
 技術主権主義 137
 技術的環境 181, 183-186, 191
 技術的規範 147-148, 152-160, 174, 177,
 183
 技術哲学 217-218, 221
 技術の科学化 121
 技術排斥論者 219, 224-225
 技術悲観論者 233-234, 239
 技術倫理 255
 ア行
 アトム化 155
 アノミー 153
 アボロ型文化 29
 一燈園 48
 一般恩恵 199
 意味構造 247
 医療倫理 7, 9
 エスニシティ 40
 エートス 3-4, 28, 30-31, 34-35, 37,
 64-65, 67-68, 255
 エントロピー 231
 カ行
 外在主義 133
 科学革命 130
 科学技術 117-118, 120, 125, 129-130,
 135, 156-157, 159-160, 175, 180, 182,
 193-194, 203-204, 213-217, 225
 科学(技術)至上主義 80, 88-89, 96-97,
 100, 102, 148, 184-185, 191, 220
 科学技術信仰 227
 科学社会学 117-120
 科学者の社会的責任 148, 159-160
 科学主義 78-80, 99, 104, 176, 186-192,
 197
 科学心 189
 科学的規範 196
 科学的合理主義 99, 102-103
 科学的思惟 96, 104, 131-132, 188, 227,
 241
 科学的進歩 92, 223
 科学的知識 81, 88-89, 97, 102, 188, 195
 科学的中立性 87, 102, 104-105, 194, 197
 科学哲学 117-118
 科学の技術化 121
 科学万能主義 90
 革命的未來論者 225
 革命的ユートピア主義者 224-225, 232,

《著者紹介》

村田 充 八 (むらた みちや)

1951年 兵庫県朝来町に生まれる
1976年 関西学院大学社会学部卒業
1978年 同, 社会学研究科博士課程前期課程修了(社会学修士)
1981年 同, 社会学研究科博士課程後期過程単位取得退学(社会倫理学・宗教社会学専攻)
1981年 大阪基督教短期大学専任講師
1985年 ロバート・ウェスレアン大学研修
1987年 阪南大学経済学部助教授
1993年 同大学同学部教授, 現在にいたる

著 書

『生駒の神々——現代都市の民俗宗教——』(共著, 宗教社会学の会編, 創元社, 1985年)
『現代におけるカルヴァンとカルヴィニズム』(共著, 森川甫編, すぐ書房, 1987年)
『ソシオロジー事始め』(共著, 中野秀一郎編, 有斐閣, 1990年, 新版, 1996年)
『社会学講義』(共著, 八千代出版, 1992年)
『宗教ネットワーク——民俗宗教, 新宗教, 華僑, 在日コリアン——』(共著, 宗教社会学の会編, 行路社, 1995年)
『戦争と聖書の平和——現代社会とキリスト教倫理——』(聖恵授産所出版部, 1996年)
『女性学の視座』(共著, 阪南大学女性学研究会編, ナカニシヤ出版, 1996年)

訳 書

ギアート・ホーフステッド『経営文化の国際比較』(共訳, 萬成博, 安藤文四郎監訳, 産業能率大学出版会, 1984年)
エフベルト・スフルマン『技術文化と技術社会』(共訳, 春名純人監訳, すぐ書房, 1984年)
ピーター・C・クレイグ『聖書と戦争——旧約聖書における戦争の問題——』(すぐ書房, 1990年)
ジェフリー・G・ライツ『カナダ多民族社会の構造——エスニック集団はなぜ存続するか——』(共訳, 倉田和四生・山本剛郎監訳編, 晃洋書房, 1994年)

技術社会と社会倫理

——キリスト教技術社会論序説——

阪南大学叢書46

1996年3月31日 初版第1刷発行

*定価はカバーに表示してあります

著者の了解により
検印省略

著 者 村 田 充 八

発行者 上 田 芳 樹

印刷者 河 野 俊 昭

発行所 株式 晃 洋 書 房
会社

〒615 京都市右京区西院北矢掛町7番地
電話 075(312)0788番機
振替口座/01040-6-32280

© Michiya Murata, 1996

印刷 西濃印刷株式会社
製本 酒本製本所

ISBN4-7710-0841-8

人 名 索 引

ア 行

青山秀夫 16-18
アドルノ 33
アリストテレス 132
アルミニウス 199-200
飯田賢一 121
イェーリング 13
伊藤俊太郎 160
イリッチ 37
ヴァイス 76
ヴァン・ティル 199-200
ウィーナー 226-228, 230-231, 241, 251-252, 254, 256
ウィリアムソン 100
ウィルソン 45
ヴィンデルバント 63
ウェストフォール 131-132
上妻精 179, 181
ヴェーバー 4, 7, 16-20, 27, 30-31, 43, 45, 62-63, 76, 78-83, 88-90, 126-127, 177-181
ヴェントラント 54-57, 60, 65-68
内田芳明 63-64
エリユール 122-123, 232, 237, 239
大木英夫 20
大塚久雄 126
荻生徂徠 15-16
尾高邦雄 58

カ 行

カイパー 190, 197-200, 245-247
賀川豊彦 48
カードウェル 129-130, 138
金子武蔵 4-6
唐木順三 159
ガリレイ 129
カルヴァン 165, 187-189, 195-201
カールスベーク 135, 184-185, 246-248
ガルブレイス 36

カント 238
カントネン 161-163
北野大吉 46
ギヨーム 192-193
クラウド 231
蔵内数太 3, 25, 38, 118-119
クラーク 92-95
倉橋重史 119-121, 123
グランスドルフ 75-76
ケプラー 178
ゲーレン 181-183, 186
小関藤一郎 153
コタルビンスキー 150
ゴルバチョフ 2
コント 43, 55, 92, 119

サ 行

酒枝義旗 53
坂元正義 157
サムナー 83
沢田允茂 127
サン・シモン 92, 119
島尾永康 122
下村寅太郎 173-175
シュタインブーフ 228-231, 252, 256
シュベングラー 233-236
スキルダー 136-137
スコリモフスキー 151
ストウブ 157
スフルマン 77, 123-124, 130, 134, 148, 155-159, 163, 183, 213, 215-232, 233, 235-240, 243, 255, 257
ソクラテス 8, 15, 133

タ 行

ダーウィン 127-128
高田保馬 40
竹尾治一郎 118
田辺元 95
塚田理 128

